TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

O. HALLESBY, CHR. IHLEN, KARL VOLD, JOHS. SMEMO,
G. SKAGESTAD, ALFRED TH. JØRGENSEN (København),
V. SÖDERGREN (Göteborg), S. LODIN (Strängnäs),
TH. GUNNARSON, IVAR WELLE, HERMANN
NORENDAL, REIDAR HAUGE, IVAR P.
SEIERSTAD, LEIV AALEN, O. G.
MYKLEBUST, SVERRE AALEN
OG FLERE

16. BIND

OSLO 1945
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

INHALT

ROM 8, 1—4 I AKTUELL BELYSNING

EN EKSEGETISK UNDERSØKELSE

Av Torbjørn Osnes.

En oppmerksom iakttager vil ikke ha unngått å legge merke til to framtredende strømninger i den seinere tids forkynnelse (også innen den kristelige litteratur).

På den ene side har vi den sterke samling omkring *forsoningen* og *rettferdiggjørelsen av tro alene.* Med den følger en kraftig understrekning av menneskets *totale syndefordervelse.* Den skriver seg nok for en del fra en besinnelse på det ekte lutherske. Men den har i ikke liten grad vært formidlet gjennom Rosenius, og i den seineste tid gjennom Bo Giertz's forfatterskap. Den dype tonen som her slås an, skal vi av hjertet være takknemlig for. Det har vært nok av overflatisk forkynnelse. Det er store og umistelige verdier denne retning har å ivareta.

Men på den annen side er det også en våknende sans for *helliggjørelsen* som er gledelig. Den er vel oppstått som følge av at den førstnevnte retning er blitt for ensidig. Det understrekes sterkt her at Kristus ikke bare har sonet syndens skyld, han har også brutt syndens makt. Det tales ikke bare om «Kristus for oss», men også om «*Kristus i oss*». Vi har en levende frelser som vil og kan virke i oss et nytt liv. Et liv i *seier.* — Ikke bare innen dissenterkretser gjør disse tanker seg gjeldende,[1]) de er også utbredt innen våre egne rekker.

Begge disse retninger peker på sunne, skriftmessige tanker. Det ideelle vilde være en kombinasjon slik at en kunde få med verdifulle momenter fra begge. Men de har lett for å bli ensidige. Ofte står de steile og uforstående overfor hverandre. Det henger vel sammen med at vi bak forkynnelsen aner en bestemt dogmatisk grunn-innstilling.

Det forskjellige dogmatiske syn virker også inn på eksegesen.

1) I disse kretser er de nevnte tanker i særlig grad blitt gjenstand for forkynnelse. Mest ytterliggående er vel *Smith-vennene,* en helliggjørelsesretning som for tiden har ikke liten framgang i det sørlige Norge. Vi vil stifte bekjentskap med denne retning i den følgende utvikling.

Skriften tolkes etter enhvers dogmatiske posisjon. Det øves gjerne vold på teksten for å få den til å stemme overens med det grunnsyn man har på forhånd. Et sted som i særlig grad er illustrerende i så måte, er *Rom 8, 1—4.* Det er for så vidt en prøvestein. Her møtes de forskjellige strømninger. Her kommer deres særpreg og ensidigheter klart fram.

Det turde derfor være av interesse å foreta en eksegetisk undersøkelse av dette sted, spesielt siktet på den aktuelle situasjon. Samtidig ønsket denne avhandling å være et bidrag i retning av å klargjøre vårt syn på helliggjørelsen.

V. 1.

Det er som en ny dag gryr når vi fra kap. 7 vender oss til kap. 8. Fra fortvilelsen i fangenskapet under syndens og dødens makt og under lovens fordømmelsesdom (alt som en følge av kjødet), blir vi satt inn i friheten og triumfen ved Paulus' gledesutbrudd: οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Substantivet κατάκριμα betyr egentlig det som er framkommet gjennom den handling å fordømme[2]) (κατακρίνειν se seinere), en avsagt fordømmelsesdom, straff, *død* (sml. Rom 5, 16—18). Det står nok spesielt esjatologisk om den evige død, men på dette sted innesluttes vel også den straff som kan tenkes her i tiden (vi tenker f. eks. på det som sies om Guds vrede i Rom 1, 18 ff.). Med sterkt ettertrykk er nemlig det adjektivisk brukte οὐδέν skilt fra sitt substantiv og satt fremst i setningen. I all sin fylde er «fordømmelsen» tenkt. Ingen som helst fordømmelse eller straff fra Guds side hverken her i tiden eller hisset, må meningen være.

Vi merker jubelen bak dette innholdsrike uttrykk. Men det understrekes at det bare er en bestemt klasse mennesker dette jubelutsagn gjelder, nemlig de som betegnes med uttrykket τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.[3]) For alle andre er det død og fordømmelse. For disse er det liv og frifinnelse.

Komplementet ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ er en hyppig brukt formel hos Paulus. Forestillingen synes nærmest å være lokal: innenfor den sfære, det område, den kropp som er Kristus Jesus. Det er naturligvis billedlig å forstå — det dreier seg jo om den himmelfarne Kristus. Det saklige innhold av formelen må vel kunne uttrykkes slik: de for hvem det ingen fordømmelse er, er slike som er kommet i det inderligste samfunn med Kristus Jesus, hvor den *inderligste*

2) Blass-D. § 109, 2. — 3) Den tilføyelse som knyttes til dette ledd i enkelte håndskrifter: μη κατα σαρκα περιπατουσιν (αλλα κατα πνευμα) er «nach dem Zeugnisse der Autoritäten aus v. 4 als Glosse heraufgekommen» (Tholuck).

livsmeddelelse finner sted (sml. Rom 6). Grunnlaget for dette samfunn er naturligvis *soningen.* Det viser hele Romerbrevets anlegg.

Hvorledes kan Paulus si at det ingen fordømmelse er for dem som er kommet i dette inderlige samfunn med Kristus Jesus? Vi kommer her til det brennende spørsmål hvorledes ordene ἄρα νῦν skal forstås. Den konsekutive konjunksjon ἄρα pleier vanligvis å peke bakover og dra en følgeslutning av det foregående. Hva knytter konjunksjonen seg til her i vår sammenheng?

Vi forsøker først med det nærmest foregående 7, 25 b[4]) som igjen må sees som et samlende resultat av hele utviklingen 7, 14—25. Er det denne indre splid og følelsen av syndens makt som gir ham grunn til å slutte at det slett ingen fordømmelse er? Nei, denne splid gir ham heller grunn til å bryte ut: «*Jeg elendige menneske!*» og til å beve for fordømmelsen.

Det kunde synes rimeligere å henføre ἄρα til 7, 25 a.[5]) Det er saklig riktig at det er ved Jesus Kristus (ved hans verk) vi unnflyr fordømmelsen. Dersom bare 7, 25 a hadde stått som avslutning på den foregående utvikling, vilde denne oppfatning ha vært innlysende. Imidlertid bringer 7, 25 b oss på andre tanker. Dette sted som samler 7, 14—25 i en sum, sier oss tydelig at 7, 25 a ikke har det trykk som vi skulde ha ventet hvis ἄρα skulde henføres til det. At det nok hører med som grunnlag for triumfropet og har foranlediget det, vil vi ikke benekte, men det er et annet sted som ligger til grunn.

Vi finner det naturligst å knytte vårt avsnitt til *7, 6*[6]) — idet vi mer betrakter 7, 7—25 som en nærmere og videre utvikling av 7, 5. Det synes nemlig som om *7, 5—6* står som et *tema* over den følgende utvikling. (Vi gjør dog uttrykkelig oppmerksom på at vi ikke kan dele det syn som i 7, 1—6 ser *rettferdiggjørelsen* omhandlet.[7]) Rettferdiggjørelsen danner grunnlaget for det som sies.) Med konjunksjonen ἄρα bringes tanken tilbake til 7, 6 — kanskje vi turde si at tanken føres over 7, 25 a tilbake til 7, 6 — altså. Det er som resultatet summeres opp. Det blir en følgeslutning av det som er omtalt i 7, 6 og av det som dette sted viser tilbake til. Følgeslutningen er også blitt preget av motsetningen til den mørke skildring 7, 7—25.

At det er 7, 6 det siktes til, synes også å stadfestes av tidsadverbiet νῦν. Det gjenopptar åpenbart det forsterkede νυνί i 7, 6, og vi tør vel gå ut fra at det som dette står i *temporell* betydning[8]) (til

4) De fleste tolkere som i 7, 14—25 ser den *ugjenfødte* omhandlet. — 5) F. eks. Bucer, Philippi, Sanday-Headlam, Moe. — 6) Bengel, Godet, Odland. — 7) Rosenius. Av eldre f. eks. Turrettin, Reiche. Disse lar i grunnen ἄρα stå til hele den foregående del som taler om rettferdiggjørelsen av tro. — 8) F. eks. Godet.

νυνὶ δέ sml. Rom 3, 21 og 6, 22). Ut fra det som her er hevdet om tilknytningen til 7, 6, er det helt naturlig at den adversative konjunksjon δέ er sløyfet.

Tankegangen skulde under ovennevnte forutsetning bli noenlunde slik: Altså er det nå i den nye stand i Kristus Jesus, idet jeg i Kristus Jesus er død bort fra den gamle tilstand (død fra loven ved Kristi legeme, 7, 4 — det gamle menneske ble korsfestet, 6, 6 — vi er avdøde fra synden, 6, 2 — og dermed er vi også døde fra fordømmelsen), ingen som helst fordømmelse. Bak denne tanke ruver naturligvis kap. 3—5.

Det er altså *en helt ny stand* jeg er ført inn i. 7, 5 og 7, 7—25 betraktes som en *tilbakelagt* (fortidig) stand. Derfor er jubeltonen stemt.

Vi kan ikke trekke noe fra det vi her har uttalt. Men det spørres om vi må bli stående bare med et slikt resultat. Den nødvendige konsekvens av ovenstående tolkning vilde være absolutt syndfrihet i den nye stand. Denne konsekvens gjør oss betenkelig. Flere av Paulus' utsagn ellers motsier dette. Samtidig med at han sier vi er avdøde fra synden, uttaler han at vi skal akte oss som døde for synden (Rom 6, 11). Samtidig med at han betrakter det gamle menneske som korsfestet, forutsetter han at den gjenfødte enno har kjødet å dras med ved siden av Ånden, og at det blir hans kamp å avlegge og døde det (Gal 5, 16 ff.; Ef 4, 22 ff.; Kol 3, 5 ff.). Tas Rom 7, 14—25 om den gjenfødte, stadfester også disse vers det som her er uttalt. (Vi kan ikke her behandle dette store problem, da det vilde føre for vidt. Vi vil bare hevde at det for oss synes innlysende at dette stykke taler om den gjenfødte, sett ut fra kjødets og lovens synspunkt.) Av Paulus' brev synes det å framgå at den gjenfødte først blir ferdig med kjødet ved sin død. Men det er hos ham under dødsdommen.

Med disse tanker in mente synes det å være umulig å ta νῦν ensidig temporelt, det må samtidig også kunne forstås *logisk* (avsvekket tidsbetydning).[9]) Tankegangen kan vel da antydes slik: Altså — midt under disse omstendigheter som er omtalt i 7, 14—25, er det i virkeligheten ingen som helst fordømmelse når vi bare er i Kristus Jesus. Det dreier seg i dette tilfelle om *en kamp mellom to forskjellige sjelstilstander.* Samtidig med at han kjenner på fortvilelsen over at synden har slik makt over ham, kjenner han det juble i seg når han betenker det som v. 2 ff. omhandler og som gjelder dem som er i Kristus Jesus. Så sterk er jubelen at han må

9) Philippi henviser til Hebr 11, 16; Jak 4, 13; 5, 1; 1 Joh 2, 28 for å gjøre klart at denne betydning forekommer også ellers.

få gitt den uttrykk: Så er det da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus!

Det vil kanskje synes underlig at vi forsvarer begge disse ovennevnte oppfatninger. Men vi mener at vi først da er i pakt med den *spenning* som bærer hele Paulus' tankeverden på dette felt. Denne spenning skal holdes fram. Men den *førstnevnte* oppfatning synes ganske bestemt å være den overordnede. Det er langt fra slik at Rom 7, 14—25 skal sees på som det *normale* i kristenlivet. Det er en stand vi alltid skal vite oss ferdige med og døde fra.[10]) Vi skal jage bort fra den — selv om det nok ikke lykkes før i døden.

Størsteparten av kristenfolket lever vel i Rom 7, 14—25. Her er det bevart et dypt syn på *arvesynden*, som vi skal være takknemlige for. Læren om *rettferdiggjørelsen* er den kjære hovedartikkel. Mindre blir det av triumfen og seieren. Triumfen gjelder kanskje helst syndenes forlatelse.

Andre igjen (spesielt innenfor reformerte kretser)[11]) vil helst leve i Rom 8, 1 ff. Det fører gjerne til tanken om *syndfrihet* og dermed til et *overflatisk syn på synden*. Dette syn følges ofte av en *falsk triumf*.

V. 2.

Den positive begrunnelse for at det ingen fordømmelse er for dem som er i Kristus Jesus, følger i v. 2. Selv om nok det konsekutive ἄρα drar en viss følgeslutning av det foregående, peker det i grunnen fram mot partikkelen γάρ i v. 2 («eine Vorausnahme des folgenden γάρ»).[12])

Hva blir da innholdet av begrunnelsen?

Setningens predikat og objekt ἠλευθέρωσέν με [13]) sier at det dreier seg om en befrielse. Paulus forutsettes å ha vært i fangenskap under en makt som omtales i komplementet ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Denne er han befridd fra ved hjelp av en annen makt som benevnes ὁ νόμος τοῦ πνεύματος. Det er tanken på denne befrielse som bringer jubelen fram.

For å kunne forstå denne begrunnelse er det nødvendig å undersøke hva Paulus legger i disse to ovennevnte uttrykk. De har begge et ord felles, substantivet ὁ νόμος, og det vil være rimelig at det har samme betydning i begge tilfellene. Hos Paulus pleier dette

10) «I Rom 8 har vi bildet av det sanne kristenliv, det liv som er mulig for oss, og som Gud venter at hver av oss skal leve.» (Se Dr. R. A. Torry: «Veien til full kraft», s. 42 f.) — 11) Her samles i grunnen underlig nok dissenterne (i særlig grad Smith-vennene) og den liberale teologis representanter (f. eks. Lietzmann og Jülicher). — 12) Tholuck. — 13) Vi forutsetter denne lesemåte som også er bra bevitnet.

substantiv vanligvis stå om Moseloven, men begge disse uttrykk kan ikke stå om Moseloven. Vi vil derfor først — med enkelte[14]) — forsøke å ta νόμος i en mer alminnelig betydning: lov (som omfatter mange bud), uten at ordet absolutt må stå om Moseloven. Genitiven må da betraktes som en eiendomsgenitiv.

Det første uttrykk måtte da oversettes «Åndens lov» eller «Livets Ånds lov» (τῆς ζωῆς tas i siste tilfelle som en nærmere bestemmelse til τοῦ πνεύματος). Meningen må være at det dreier seg om en lov (bud) som utgår fra Ånden. Ånden er her faktisk tenkt som *lovgiver*. Den lov som Ånden gir, *atskilles skarpt fra Moseloven*. «Jesus avløste de gamle, strenge bud med de nye, fullkomne og langt strengere ɔ: helligere bud. Og disse mange og herlige bud er det Paulus i en sum kaller Livets Ånds lov.»

Innenfor *Smith-vennene* er det utgitt en liten bok til forståelse av deres syn. Den heter «*Livets Ånds lover*».[15]) I denne har Elias Aslaksen samlet en mengde bud som går inn under Livets Ånds lover. Boken er delt i 7 kapitler: 1. Troens lover. 2. Kjærlighetens lover. 3. Rettferdighetens lover. 4. Sannhetens lover. 5. Ydmykhetens lover. 6. Visdommens lover. 7. Kyskhetens lover. — Innenfor disse kapitler finnes mange verdifulle, praktiske enkeltbud som enhver vilde ha stort utbytte av å lese (f. eks. pålitelighetsloven, rekkefølgeloven, regnskapsloven, smigreriets motlov, forsørgelsesloven, nysgjerrighetens motlov, pyntesykens motlov, underskrivningens lov, unnavridningens motlov).

Som tidligere nevnt atskilles Livets Ånds lov fra Moseloven. Den er av en helt annen art. Moseloven krevde meget, men den gav ikke tilsvarende. Livets Ånds lov krever langt mer, men så gis det også tilsvarende stor nåde ɔ: hjelp og kraft. Moseloven var maktesløs ved kjødet. Annerledes er det med Livets Ånds lov. Den har i Kristus Jesus beseiret alt kjød. (Slik plaseres altså komplementet ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Det spørres bare om dette komplement kan referere seg til Jesu *historiske* gjerning. Hvorledes denne overvinnelse av kjødet er tenkt, blir nærmere omtalt under tolkningen av v. 3. Men følgen av den skulde være at vegen til helligdommen dermed var banet og lagt. No er det intet i vegen for seier i alle deler også for oss.[16]) Ånden er ikke tenkt direkte som kraftkilde, men som lovgiver. Den hjelp som det tales om at vi kan få, synes nærmest å måtte være *tanken på Jesu seier*. Med tanke på denne kommer nemlig budene oss imøte som *evangelium*.

14) Smith-vennene. — 15) Det henvises spesielt til innledningen. Boken er utkommet i Hønefoss 1939. — 16) Særlig tydelig trer dette fram i et vers som siteres av Elias Aslaksen i «Jeg er korsfestet med Kristus», s. 37: «Nu kan alle synder snart avlegges: En, to, tre — og alle andre med. Alltid seier! Alltid seier! Ja, om sådan tro nu alle bed.»

Allerede her torde det være på sin plass å gjøre noen innvendinger. — Det spørres nemlig om det kan skilles så skarpt mellom Livets Ånds lov (de bud som Jesus kom med) og Moseloven — som det blir gjort i den ovennevnte oppfatning. Jesus vet seg nemlig ikke å være kommet for å oppheve Moseloven, men for å oppfylle (eller fullkommengjøre) den, Matt 5, 17. Han utlegger loven idet han fører den inn til sinnelaget. Men dermed går ikke Moseloven over til å bli en annen lov. Før har folket ikke forstått hvor dypt den egentlig går. Profetene har dog hatt en viss forståelse av det. Vi kommer da til det resultat at Livets Ånds lov — under ovennevnte forutsetning — ikke er noe annet enn en *utleggelse av Moseloven*. Men er det slik, da vil Livets Ånds lov enn mer stå i samme kasus som Moseloven, den vil være maktesløs ved kjødet.

Videre må det innvendes at vi ikke kan finne noen parallell til tanken om at Ånden gir lover. Derimot tales det om Åndens *frukt* (Gal 5, 22). Men det er dog noe helt annet. Visstnok er denne frukt i overensstemmelse med Guds hellige vilje (loven). Men Ånden framtrer ikke i form av lov og sier: Du skal! Han *frambringer* tvert imot et liv i lovoppfyllelse. Det nye liv vokser naturlig fram av Ånden.

Enda klarere blir det at denne oppfatning ikke er riktig når vi vender oss til det andre uttrykk ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Hvilken lov (eller hvilke bud) er det synden kommer med og *døden*? Spesielt det siste ledd, mener vi, utelukker denne oppfatning. — Den rette motsetning her vilde — etter deres egen forutsetning — ha vært «kjødets lov». Uten egentlig å gjøre det klart for seg regner de med «kjødet» istedenfor «synden og døden».

Allerede disse betraktninger gjør denne oppfatning uholdbar. Men det tør være en berettiget tanke som ligger bak. Vi kunde formulere den slik: Vandringen i Ånden frigjør fra vandringen i kjødet (sml. Gal 5, 16); men slik står det ikke.

Istedenfor framtrer denne oppfatning som en hyllest til det naturlige menneske. Vi nevner bare et eksempel fra ovennevnte bok. Det omtales en lov som kalles «ubekymrethetens lov».[17]) Her siteres Fil 4, 6: «Vær ikke bekymret for noe!» Dette er altså Guds lov og befaling, og den er, som vi ser, alt omfattende: Ikke for noe! Guds absolutte vilje er at vi skal ha fullkommen tillit til ham, blind tillit. Det er livsfarlig å bekymre seg om noe som helst. Slutningen blir: Du må være *lydig* mot dette bud. Da blir du frigjort fra bekymringens syndige og drepende lov. Du *kan* også være lydig. Jesus — som var et menneske som oss — har vist det.

17) Side 10.

Den ovenfor skisserte oppfatning fører til et syn som er fjernt fra NT's syn. Derfor må det ropes et *varsko* overfor denne *«hellighetsbevegelse som går igjennom vårt land»*.[18]) Evangeliet er helt forsvunnet. Her er det *budene* som er evangelium.[19]) Det bør reises en kamp fra ansvarlig hold mot denne forvrengning. Og særlig må det siktes på en forkynnelse som virker til at de troende vokser i erkjennelse, så de ikke rokkes av ethvert lærdoms vær. Men samtidig blir det nødvendig at vi besinner oss på om vi har forkynt hele Guds råd når det gjelder helliggjørelsen.

Fra denne rent *loviske* oppfatning av v. 2 (vi mener det er rett å betegne den slik selv om den nok selv vilde gjøre krav på å være evangelisk), vil vi gå over til å betrakte en rent *evangelisk* forståelse av dette vers. Vi tenker på en oppfatning som er hevdet av Rosenius (selv om den ikke er ny med ham[20])), og som ikke er sjelden i vårt land i denne tid. Denne oppfatning ser i v. 2 de to dogmatiske begrep: *loven* og *evangeliet*, stilt overfor hverandre. Vi vil no undersøke om denne oppfatning kan forsvares.

Det er naturlig å ta vårt utgangspunkt i det siste ledd ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου som tas om Moseloven.[21]) Genitiven forstås da som en virkningens genitiv: Loven karakteriseres etter sine virkninger. Den er en lov som *virker synd og død*. Kan denne karakteristikk passe på Moseloven? Hele det foregående kapitel (Rom 7) synes å avlegge bevis for dette. Her omtales lovens virkninger i denne retning. Loven *egger til synd* (v. 5, 7, 8, 10; sml. 1 Kor 15, 56). Loven *døder* (v. 10; vi tør vel også henvise til 2 Kor 3, 7 og 9). Under denne lov har Paulus vært innestengt som i et fangenskap.

Ut fra dette fangenskap er han befridd ved hjelp av den makt som benevnes ὁ νόμος τοῦ πνεύματος. Dette uttrykk skulde — under ovennevnte forutsetning — være *en titel på evangeliet*.[22]) Det klinger litt underlig når evangeliet kalles Åndens *lov*. Men det måtte i tilfelle være brukt *billedlig*, og det må være gjort nettopp forat motsetningen til Moseloven skulde tre enda skarpere fram. — Mer forståelig er det at *Ånden* settes i forbindelse med evangeliet. Men vi skal da merke at det er under et bestemt synspunkt: forkynnelsen av evangeliet. I 2 Kor 3 ser vi at «Åndens tjeneste» stilles ved siden av «forlikelsens tjeneste» i motsetning til «dødens tjeneste» og «fordømmelsens tjeneste». Mens disse to siste uttrykk

18) Sitert fra en av deres sanger. — 19) Det uttales like fram at «Bergprekenen er evangelium». (Sigurd Bratlie: «Nåden i Jesus Kristus», s. 6.) — 20) F. eks. Pareus. — 21) Ved siden av de tidligere nevnte tar også Spener dette ledd om Moseloven. — 22) Ambrosius og Calovius tar dette ledd om lex fidei (Rom 3, 27) som igjen forstås om evangeliet.

tjener til å karakterisere forkynnelsen av loven, tjener de to første til å karakterisere forkynnelsen av evangeliet. — Hvis evangeliet her skulde være betegnet som Åndens lov, måtte det derfor være tenkt mer dynamisk på *det forkynte evangelium* i den situasjon da det møter et menneske med sitt nådetilsagn. Da er det nemlig Ånden som gjør evangeliet levende for hjertet, og det oppfattes som et innhold som nøder seg inn på mennesket med en viss *myndighet* (derav karakteren av lov). Enhver forstår: det gjelder *meg.*

Når så evangeliet tas imot ved troen, bringer det (eller Ånden) med seg livet i Kristus Jesus. Ved genitiven τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ karakteriseres således også evangeliet etter sin virkning. Det vilde på denne måte tre fram en interessant motsetning: Mens Åndens lov bringer med seg «livet i Kristus Jesus», bringer Moseloven med seg «synd og død». «Livet i Kristus Jesus» er det liv som Kristus Jesus eide i evigheten, men som han brakte ned på jorden (1 Joh 5, 11 og 12; Joh 1, 4; 5, 26; 6, 35. 57). Her hersket nemlig — etter syndefallet — den evige døds bånd. Ved et liv i fullkommen lovoppfyllelse og ved sin død for menneskenes synder, har han lovmessig gjenopprettet livet. Dette liv får mennesket del i når evangeliet mottas i tro. I Kristus har det no all den rettferdighet som loven esker.

Dette skulde Paulus ha opplevd. Og ved å få del i Kristi liv er han befridd fra lovens domsrett. Dette er skjedd ved rettferdiggjørelsen. Etter dette syn handler v. 2 om *rettferdiggjørelsen.* Som støtte for denne tolkning henvises til at v. 2 står som en begrunnelse av v. 1. «Den eneste måte å befri oss fra fordømmelsen, var å frelse oss fra lovens domsrett. Vi kunde ikke på annen måte være fri fra fordømmelsen enn ved å være fri fra loven.»[23]) Paulus er altså vendt tilbake til sitt store hovedemne om vår rettferdighet i Kristus og vår frihet fra loven.

Hvor tiltrekkende og dypt evangelisk denne forståelse enn kunde synes å være, viser den seg dog uholdbar ved en nærmere prøvelse.

Vi tenker i første rekke på det siste ledd i v. 2 som tas om Moseloven. Vi gjør vel i å merke oss at det som Paulus vet seg befridd fra, er loven *for så vidt den egger synden og fører til døden.* Men dette er ikke det samme som en befrielse fra lovens *forbannelse* (sml. Gal 3, 13), eller, som det uttrykkes, fra lovens *domsrett.* Hvis nemlig teksten hadde lydd slik, vilde det ha vært en klar sak at det her dreide seg om rettferdiggjørelsen. Men dette er ikke tilfelle. Slik som teksten lyder (forutsatt at det er tale om Moseloven), føres vi over på det *etiske* område (sml. 6, 1 — 7, 6).

23) Det henvises til Rosenius' tolkning av Romerbrevet.

Men dessuten er det et spørsmål om det i det hele tatt her er tenkt på Moseloven. At det var en mulighet å forstå uttrykket slik, er nevnt ovenfor. Men her i vår sammenheng — spesielt når vi tenker på den foregående utvikling — synes det helt urimelig å betegne Moseloven som «syndens og dødens lov». Det tør være riktig — som Philippi bemerker — at Paulus i kap. 7 liksom korrigerer denne tanke idet han med styrke framhever menneskets *kjød* som den egentlige grunn for at loven virker slik. Gjentagende betoner han at loven er hellig, rettferdig og god. I vårt kapitel v. 7 benevnes den like fram *Guds* lov. — Det framskritt som synes å foreligge i Romerbrevet, taler også imot at Paulus her igjen taler om friheten fra loven. Paulus synes å gå et skritt videre, idet han bygger på det som tidligere er sagt om friheten fra loven.

Hvorledes skal vi da forstå uttrykket ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου? Et blikk på den noe videre sammenheng synes å gi oss et klart vink. I Rom 7, 23 og 25 har vi nemlig det samme uttrykk (litt forkortet) ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας. Vi holder det for meget rimelig at vårt uttrykk i 8, 2 har samme betydning som på disse steder i kap. 7, de står jo så nær hverandre. At «syndens lov» i 7, 23 hverken betyr Moseloven eller står om de forskrifter synden gir, tør være uimotsigelig når vi betenker tilføyelsen τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. På dette sted står substantivet νόμος i *billedlig* betydning om «*en i ordnet virksomhet stående makt*».[24]) Flere steder i Rom 7 og 8 foreligger denne betydning. Valget av dette ord er åpenbart formidlet ved den megen tale om «loven» i sammenhengen. Paulus har meget riktig sett at de viktigste karaktertrekk som kjennetegner loven, er til stede ved disse utrykk.

«Syndens lov som er i mine lemmer» måtte utlegges slik: I mine lemmer ɔ: i mitt kjød, er det en ordnende og herskende makt som framkaller synd. Med en lovs regelmessighet skjer det. Denne betydning er helt innlysende i 7, 23 og må anerkjennes av alle. Det tør være åpenbart at den samme betydning foreligger i Rom 8, 2. Her er bare uttrykket utvidet med καὶ τοῦ θανάτου, som er den naturlige konsekvens av første ledd. Den makt som Paulus har vært i fangenskap under og nå er befridd fra, må da være: den ordnende og herskende makt (underforstått som er i mitt kjød, sml. 7, 23) som går ut på å framkalle synd og dermed død (den legemlige og evige død, 7, 25; 8, 1 og 11). Det er heller ingen ukjent tanke at den gjenfødte er *befridd fra synden*. En interessant parallell kan nevnes fra Rom 6. I v. 18 og 22 har vi et liknende uttrykk, bare enda klarere: ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Her er det

24) Sml. Cremer—Kögel «Biblisch-theologisches Wörterbuch der ntl. Gr.» (om νόμος).

åpenbart tenkt på en befrielse fra syndens makt. Det nye i 8, 2 er at befrieren er nevnt. Også den følgende utvikling i Rom 8 taler til fordel for denne oppfatning. Denne forutsetter en frigjørelse fra *syndens* makt (v. 4 og 13) og fra *dødens* makt (v. 11). Ut fra dette syn på den følgende utvikling kunde vi kanskje betrakte v. 2 som en overskrift over det som kommer.

Men dermed er hele den ovennevnte oppfatning stilt i et noe tvilsomt lys. Spesielt det første ledd «Åndens lov». Betydningen «evangeliet» faller i grunnen av seg selv i og med at det siste ledd ikke kan forstås om Moseloven. Dette var jo den selvfølgelige forutsetning.

Skulde betydningen «evangeliet» likevel fastholdes, vilde evangeliet framtre som den makt som har befridd oss fra syndens og dødens makt. Det har da også i Rom 1, 16 fått denne karakteristikk: δύναμις θεοῦ. Men når vi tenker på hvorledes denne sak som omtales i v. 2, utføres i det følgende — idet det endog pekes fram mot levendegjørelsen av våre legemer (v. 11) — blir denne tanke vanskelig. Kan evangeliet levendegjøre våre dødelige legemer? Nei, dette framstilles som *Åndens* gjerning. Evangeliet er et budskap om at Jesus har seiret over synden og døden og sonet verdens synd. Selve evangeliet kan ikke befri oss fra syndens og dødens makt (fra lovens forbannelse kan det fri oss). Det kan den kraft som følger i evangeliets spor (der hvor det mottas): *Ånden*. At så er tilfelle, går klart fram av den følgende utvikling (v. 4 og 13; v. 11). Denne iakttagelse bringer oss til å anta at det er *Ånden* som er hovedordet i det første ledd i v. 2. Substantivet νόμος står da ikke som et billedlig uttrykk for evangeliet. Det vilde unektelig også være underlig om Paulus skulde kalle evangeliet så. Det blir i grunnen bare en mulighet tilbake, nemlig å forstå νόμος — som i siste ledd — om en «ordnende og herskende makt». Dette gir oss en helt ut tilfredsstillende mening. Uttrykket «Åndens lov» forstås da: den makt som går ut fra Ånden med en viss lovmessighet. Cremer gir en utmerket forklaring: «Die vom Geiste ausgehende, wirksame Macht des Lebens, vermöge der die κατὰ πνεῦμα περιπατούντες imstande sind πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν, 8, 13.»

Vi henviser også til tanken om Åndens frukt, Gal 5, 22. Her foreligger også en viss lovmessighet.

At det i vårt vers ikke er tale om menneskeånden (slik at «åndens lov» skulde vise tilbake til ὁ νόμος τοῦ νοός, kap. 7),[25]) gjøres klart ved den nærmere bestemmelse. Nå er det riktignok et spørsmål hvor omfattende denne bestemmelse er. Vi har sett at enkelte lar hele

25) Morus, Köllner.

uttrykket τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ stå som en nærmere bestemmelse til τοῦ πνεύματος. Men den korrespondanse som åpenbart foreligger mellom ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ i v. 2 og v. 1 (også med v. 3), taler absolutt for at komplementet ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ står mer selvstendig til verbet (det er unaturlig å henføre det til andre ledd). Da blir det bare genitiven τῆς ζωῆς som står til τοῦ πνεύματος. Visstnok kunde denne genitiv forstås som en slags eiendomsgenitiv (Ånden betraktes som hørende til eller utspringende fra livet), men rimeligst er det å betrakte den som en virkningens genitiv: Ånden som *bringer livet*. At det er en virkningens genitiv, synes den følgende utvikling å si oss; sml. spesielt v. 13 (ζήσεσθε). Livet er naturligvis tatt i omfattende mening, men i det følgende nevnes spesielt det *etiske* (v. 4 og 13) og det *evige* liv (v. 11). At Ånden karakteriseres på denne måte, synes rimelig på grunn av sammenhengen. Det fremtrer en skarp motsetning til «døden» i vårt vers, til «fordømmelsen» i v. 1, ja, også til «dødens legeme» i 7, 25. Ånden kommer altså i betraktning som *livsprinsipp*. Av denne grunn kan det ikke her være tale om menneskeånden. I den videre utvikling fortelles da også at det siktes til *Kristi* Ånd (v. 9) og *Guds* Ånd (v. 11). Men heller ikke framstilles Ånden bare som en utenforstående makt, hele sammenhengen tilkjennegir at han kommer i betraktning som en *iboende* makt (sml. v. 9).

*

De nevnte innvendinger gjør at Rosenius' oppfatning må betraktes som helt uholdbar. En ny forståelse er allerede antydet under den kritiske imøtegåelse av ovennevnte oppfatning. Vi kan danne oss et bilde av den forståelse som trer fram. Paulus har vært i fangenskap under syndens og dødens makt (som følge av kjødet). En fortvilet situasjon som presset fram nødskriket: Hvem skal fri meg? Selv maktet han det ikke (på grunn av kjødet). Loven stod maktesløs (sml. kap. 7). Det måtte en sterkere makt til for å befri ham fra dette fangenskap: Livets Ånd. Denne har satt ham i frihet.

Men det var en forutsetning for at Ånden skulde kunne få utføre dette befrielsesverk — nemlig den som antydes ved komplementet «i Kristus Jesus».[26]) Det var bare den som stod i dette inderlige samfunn med Kristus Jesus, som kunde bli gjenstand for denne frigjørende gjerning. No skjønner vi hvorfor det ingen fordømmelse er for dem som er i Kristus Jesus. Hos disse har Livets Ånd fått gjøre en stor gjerning, fordi han hos dem er en iboende virkelighet.

26) Komplementet «bezeichnet die Sphäre in welcher der Lebensgeist würksam ist». (Tholuck.)

Men *når* er det Paulus er befridd fra fangenskapet? Aor. ἠλευθέρωσεν sikter til et bestemt tidspunkt — tilbakelagt. Hele sammenhengen Rom 6, 1 — 7, 6 vitner ganske bestemt om at det er skjedd ved inntredelsen i samfunnet med Kristus Jesus — *i dåpen*. Da skjedde det nemlig en død bort fra kjødet og synden og samtidig en oppstandelse til nytt liv.

Det nye her i Rom 8 er at Livets Ånd innføres som *livsprinsippet* (allerede er det antydet i 7, 6). Men selv om det kan synes som om det her innføres noe nytt, tør vi vel ha rett i at Ånden står i bakgrunnen helt fra kap. 6, 1. Det som egentlig skjer i dåpen,[27]) er *åndsmeddelelsen*. Gjennom Ånden *formidles* så det inderlige samfunn med den døde og oppstandne Kristus Jesus. Ånden er det som overfører Kristi liv og befrir fra synden og døden.

Det er denne opplevelse i dåpen Paulus ser tilbake på med takk og jubel. Han er jo befridd fra syndens og dødens makt. Hvorledes skulde det da være noen fordømmelse?

Men det reiser seg et problem. Kan det sies at Paulus er befridd fra dødens makt — er ikke det noe *framtidig* (v. 11)? Og samtidig tør vi ha rett til å spørre: Er Paulus befridd fra syndens makt? Vi henviser her til bemerkningene til v. 1. Kan 7, 14—25 stå om den gjenfødte, er også det noe *framtidig* (sml. 8, 13).

Kan dette vers da tjene som en begrunnelse for at det ikke er noen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus? Vi kan ikke ta dette spørsmål opp i sin bredde her, men henviser til utredningen mot slutten av denne avhandling. Så meget kan vi likevel si at det i og med åndsmeddelelsen er skjedd et *brudd*. Det er skapt *nye vilkår* for bekjempelsen av synden. Får bare Ånden virke, døder han legemets gjerninger, bringer lovoppfyllelse, levendegjør våre dødelige legemer.

Resultatet av vår tolkning av v. 2 blir at versets innhold sikter til *gjenfødelsen*. Selv om dette uttrykk ikke brukes her, mener vi det er samme sak. Gjenfødelsen er bare sett ut fra et spesielt synspunkt, som virket av Ånden og bestående i åndsmeddelelsen. Det nye livs egentlige innhold er også antydet i komplementet «i Kristus Jesus», idet det nye liv er et Kristus-liv.[28])

27). Det vilde føre utenfor denne avhandlings ramme å ta opp spørsmålet om forholdet mellom dåpen og troen. Vi henviser til utredningen hos Moe i «Ap. Paulus' forkynnelse og lære», s. 276 ff. — 28) Se til disse tanker Moe «Gjenfødelsesbegrepet og dets paralleller i Det nye testamente» (For lære og liv), spesielt s. 106 f.

V. 3.

Fra den personlige (subjektive) befrielse fra syndens og dødens makt, som er omtalt i v. 2, går Paulus i v. 3 tilbake til det *historiske grunnlag* for denne. Det er nok komplementet «i Kristus Jesus» som har foranlediget dette tilbakeblikk. Det lå jo nær å spørre hvorfor det nettopp er i dette inderlige samfunn med Kristus Jesus en slik befrielse er mulig. Dette begrunnes (γάρ) med en henvisning til Jesu historiske gjerning.

Et mektig drama rulles opp for oss når vi begir oss over til dette vers. Det foranskutte ὁ θεός karakteriserer det følgende som en *Guds* gjerning. Og det fortelles hvilke veldige ting Gud har satt i verk for å bryte syndens makt.

Det er naturlig først å stanse ved det rystende og ubegripelige som skildres i den apposisjon som nøye knyttes til θεός med aor. part. τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας κτλ. Vi drar først den lærdom ut av disse ord at det her dreier seg om Guds gjerning *i sin egen sønn*. Hele Paulus' tankeverden er vel kjent med det synspunkt (sml. særlig 2 Kor 5, 18 f.). I verbet πέμπειν ligger tanken om en historisk sendelse i en bestemt hensikt; det brukes i forbindelser hvor det er tale om Guds utsendinger (f. eks. Luk 4, 26) — spesielt om Guds sendelse av sin egen sønn (i Johannesevangeliet er denne tanke sterkt fremme). Her siktes det til et bestemt tidspunkt i historien da Gud sendte sin sønn til verden. Det sier aor. part. oss tydelig. Først når komplementet i apposisjonen er eksegert, vil vi kunne uttale oss nærmere om denne sendelse. — Bruken av det refleksive pronomen ἑαυτοῦ ved υἱός synes å gi uttrykk for at det inderlige kjærlighetsforhold skal betones. Ja, når hele dette uttrykk forekommer i en slik forbindelse som her, tør det være en klar sak at υἱός er å forstå metafysisk (sml. Rom 8, 32; Kol 1, 13). At også Jesu preeksistens er innesluttet i tanken på dette sted, må være innlysende. Men det er ikke akkurat dette Paulus er opptatt av her.

Her er Paulus opptatt av *hvorledes* Gud har sendt sin egen evige, elskede sønn til verden — det er på den måte som er karakterisert ved komplementet ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Det rystende ved Guds gjerning går først for alvor opp for oss når vi stiller disse to uttrykk (Guds egen evige sønn — syndig kjød) overfor hverandre og betenker hva de innebærer. Da skjønner vi hva kjærlighets offer er.

For å komme til klarhet over forståelsen av komplementet ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, vil vi først betrakte substantivet ὁμοίωμα.[29])

29) Se til det følgende Cremer—Kögel anf. skr. (om ὁμοίωμα).

Det hører inn under de substantiver som er dannet av verbet med suff. ματ (nom. μα), og som betegner «det ved handlingen (den som angis i verbet) frambrakte».[30]) ὁμοίωμα skulde da bety «det som er framkommet gjennom handlingen å gjøre lik». Det framkomne resultat blir da: *avbilde*, bilde, liknelse. Og bildet er som sådan forskjellig fra den gjenstand det skal avbilde. Denne betydning kan ettervises i GT Ex. 20, 4; Devt. 4, 16. 23. 25; 5, 8; 2 Kong 16, 8 (LXX); 2 Krøn 4, 3; — i NT Rom 6, 5; 5, 14; Fil 2, 7. (Vi er vel vitende om at det ikke rår full enighet på alle disse stedene, men vår oppfatning går bestemt i den retning som er angitt.)

Men ὁμοίωμα kan brukes også i en annen betydning. Det står da ikke om noe som er forskjellig fra noe annet. Men det står om selve gjenstanden, dens framtredelsesform, *skikkelse.* I GT: Devt. 4, 12. 15; Josva 22, 28; Esek 1, 5. 16. 22. 26; 10, 1. 10. 21; 23, 15; i NT: Apok. 9, 7.

Her er det dog to atskilte størrelser som stilles overfor hverandre, nemlig ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ og σὰρξ ἁμαρτίας, og det kan vel ikke være tvil om at det er den egentlige, opprinnelige betydning som her foreligger.

Typus eller urbilde blir den størrelse som angis ved uttrykket σὰρξ ἁμαρτίας. Det blir da et spørsmål hvorledes dette uttrykk skal forstås.

I sammenhengen (kap. 7 og 8) er den hyppigste betydning av substantivet σάρξ den onde natur, den syndige viljesretning. Men på dette sted møter denne betydning vansker. Genitiven ἁμαρτίας synes overflødig. Og spesielt vilde sammenlikningen være urimelig. Det kunde se ut som om Guds sønn ikke egentlig ble et menneske. Det vilde jo være et underlig monstrum som skulde sendes i likhet med en syndig viljesretning.

Mer rimelig måtte det være å la σάρξ stå om selve kjødsubstansen eller legemet. Hvis vi under denne forutsetning oppfattet genitiven ἁμαρτίας som kvalitetsgenitiv, kunde den konsekvens framkomme at kjødsubstansen i seg selv er syndig — en fremmed tanke hos Paulus (sml. 1 Kor 6, 19 f.). Genitiven måtte vel heller forstås som en slags eiendomsgenitiv, idet legemet da tenkes i syndens makt eller som verktøy for synden. Synden er i tilfelle tenkt som herskeren (personifisert). Men det kan ikke nektes at sammenlikningen også da vilde være nokså underlig. En hel person vilde på denne måte bli stilt overfor en del av en person.

Det spørres om ikke den mer omfattende betydning av σάρξ *«menneske»* gir den enkleste og naturligste forståelse (f. eks. Rom

30) Blass-D. § 109, 2.

3, 20; 1 Kor 1, 29; — ellers i NT: Joh 1, 14; Luk 3, 6). Genitiven ἁμαρτίας sier da at mennesket er i syndens vold (på grunn av arvesynden) og derfor lider under syndens følger både på det fysiske, psykiske og etisk-religiøse område. Vi kan vel si at σὰρξ ἁμαρτίας betegner *mennesket slik som det er etter fallet.* Først da blir det mulighet for sammenlikning, idet det er størrelser av samme omfang på begge sider.

Nå klarner forståelsen. På den ene side har vi Guds egen evige sønn — på den annen side det endelige, falne menneske. Guds egen evige sønn er sendt til jorden i et fallent menneskes liknelse. Det er den smertelige fornedrelse vi stilles overfor i dette vers. Om det gikk opp for oss i sin realitet, måtte vi tildekke vårt åsyn.

Men selve uttrykket og sammenlikningen krever en nærmere forklaring. Et avgjørende spørsmål reiser seg: Hvori består likheten med det falne menneske?

Dreier det seg bare om en fjern likhet? Guds sønn ble ikke egentlig et menneske. Det så bare slik ut. Han hadde bare et skinnlegeme. Han var en vandrende halvgud. — Mot denne doketiske oppfatning må det reises den skarpeste protest. Genitiven ἁμαρτίας vilde da ha vært helt unødvendig. Og steder som Rom 1, 3 og 9, 5 og fra Skriften ellers (Joh 1, 14) sier oss klart at han virkelig ble et menneske. Hele frelsesverket vilde avsvekkes gjennom en slik oppfatning. Det kunde ikke gjelde oss.

Men på den annen side kan likheten mellom Guds egen sønn og det falne menneske understrekes så sterkt at det om Guds sønn selv kan brukes betegnelsen σὰρξ ἁμαρτίας.[31]) Formelt kan intet innvendes mot dette.

Bak denne oppfatning ligger som oftest den skarpe motsetning mellom σάρξ og πνεῦμα. Disse begreper er da ikke direkte tatt i religiøs-etisk mening. Med σάρξ følger «Innerweltlichkeit, Unvollkommenheit, Schwachheit, Vergänglichkeit, ja, auch Sündlichkeit, Feindschaft wider Gott». Med πνεῦμα følger «das Überweltliche, Vollkommene, Göttliche, Heilige».[32])

Alt som står i forbindelse med σάρξ er underlagt det svake, forgjengelige, gudfiendske. Alt kjød er «syndekjød».[33]) Er Kristus virkelig blitt menneske, har han som oss måttet bære syndekjødet. Selv Adam var ikke fritatt for dette.

Hvorledes dette egentlig kan være tenkt med Guds sønn, kan sees på forskjellig vis. «Wie alle Menschen, so liess er auch ihn

31) Som en hovedrepresentant for denne oppfatning står Holsten «Zum Evangelium des Paulus und des Petrus» s. 436 ff. (anført etter Meyer—Weiss). Andre representanter nevnes i det følgende. — 32) Althaus: «Das Neue Testament Deutsch» 1933 til Rom. 1, 3—4. — 33) Jülicher til Rom 5, 12—21, s. 261.

das Fleisch tragen, aus dem die Ohnmacht, die Versuchlichkeit, *die widergöttlichen Triebe* kommen, das Sündenfleisch.»[34]) — «Was σὰρξ ἁμαρτίας heissen soll, hat Paulus in cap. 7 genügend klar gemacht: Christus hat ein Leib aus σάρξ, welche die geschilderte Eigenschaft hat, der Sünde leicht nachzugeben.»[35]) — «Sein Fleisch war wie das unsre *ein unter die Sünde verkauftes* (7, 14) im Dienst der Sünde unablässig bemüht ihn zum Bösen zu verführen.»[36]) — Og for å ta med et sitat fra Smith-vennene, hvis hovedlære i grunnen er at Jesus hadde synd i kjødet: «Jesus blev virkelig menneskesønn, og fikk dermed kjød og blod og *egenvilje* som oss.»[37]) Om denne egenvilje heter det at den er en «kolossal egenvilje som står Gud imot».[38])

Jesu Kristi σάρξ oppfattes altså virkelig som syndig slik at det objektive prinsipp ἁμαρτία er til stede, men aldri er blitt til *subjektiv gjerning* — til personlig synd. «Dass Christus nun auch wirklich Sünde getan habe, ist eine töhrichte Folgerung aus dieser so erklärten Stelle; er ist selbstverständiglich auch für Paulus (2 Kor. 5, 21) sündlos.»[39])

Til fordel for en slik oppfatning må først av alt nevnes at det da blir uhyggelig alvor over Jesu dype fornedrelse. Det understrekes sterkt av ovennevnte fortolkere. «Der Sohn Gottes war ja einst um uns durch sein Blut zu erlösen, als Mensch nach dem Fleische geboren worden, aus Davids Nachkommenschaft, das war seine ungeheure Erniedrigung dass er sich auch in die Fleischlichkeit hineinstellen musste.»[40]) Da blir det spenning over Jesu kamp med synden. Han er gått like inn i våre kår for å ta opp kampen. Han er i alle ting gjort sine brødre lik (Hebr 2, 17).

Denne aller dypeste fornedrelse synes også å måtte være nødvendig. Ti «An der Völligkeit des Eingehens Christi in die menschliche Fleischesnatur hängt ja die Erlösung von der aus dem Fleische kommende Sünde».[41])

Heri ligger også den store trøst som denne opfatning synes å være for enkelte.[42]) Vi har en yppersteprest som er prøvd i alt i likhet med oss, dog uten synd (Hebr 4, 15). Han kjenner meg og mine vanskeligheter. Han har selv kjent hvorledes urene tanker har steget opp, vrede, misunnelse, trang til ros og ære. Ja, selv i seksuelle fristelser er han prøvd. Aldri er det dog blitt til positiv, bevisst synd. Nettopp fordi han maktet å seire i alt på tross av at han som oss hadde synd i kjødet, er det gitt løfter også for oss.

34) Althaus. Uthevelsene i disse sitatene gjort av undertegnede. — 35) Lietzmann. — 36) Jülicher. — 37) Elias Aslaksen, «Jeg er korsfestet med Kristus», s. 6. — 38) Elias Aslaksen, anf. skr. s. 17. — 39) Lietzmann. — 40) Jülicher. — 41) Althaus. — 42) Sigurd Bratlie, «Nåden i Kristus Jesus», s. 12.

Dette med syndig kjød hos Jesus, kalles da også for «nøkkelen til et seirende liv».[43]) Kraften ligger i å tro at Jesus lik oss hadde synd i kjødet; og når han seiret over synden, da kan vi greie det samme.

Men tross det som her er sagt til fordel for nevnte oppfatning, må det likevel rettes de alvorligste innvendinger mot den. Vi vil ikke nøye oss med den litt overflatiske måte å avfeie denne oppfatning med — idet det bare henvises til 2 Kor 5, 21 (Hebr 4, 15; Joh 8, 46; 14, 30; Hebr 7, 26; 1 Pet 2, 22; 3, 18). Disse steder brukes også til forsvar for ovennevnte oppfatning. Vi må være klar over at det foreligger et forskjellig syndsbegrep. — Denne oppfatning må konfronteres med Paulus' helhetssyn og Skriftens totalitet.

Naturlig er det da først å sette inn med Paulus' *parallellisering av Jesus og Adam* (Rom 5, 12 ff.). Det må bestemt hevdes at betegnelsen σὰρξ ἁμαρτίας ikke kunde brukes om Adam. Fra skapelsesberetningen minner vi om ordet: «Gud så alt han hadde gjort, og se, det var såre godt» (Gen. 1, 31). I tilfelle av at mennesket var skapt med det syndige kjød, den onde natur, vilde Gud ha vært opphav til synden — og det vilde føre inn i en utålelig gudsbespottelse. Nei, hele Skriften regner med at det først var ved fallet at menneskenaturen ble forvendt. Selve syndefallet kommer i en underlig belysning ved ovennevnte oppfatning. Når Jesus parallelliseres med den første Adam, stilles han i samme kasus som Adam før fallet. Først i den stilling kunde han gjøre godt igjen det som Adam forbrøt.

Ut fra disse betraktninger kunde det gjerne synes underlig at Jesus sammenliknes med σὰρξ ἁμαρτίας. Hvorfor sammenliknes han ikke heller med Adam før fallet? Det tør vel være forat det skal understrekes at han faktisk delte den falne menneskeslekts kår. Likevel vil muligheten for forskjell fra den være åpen. Det var nettopp for å hjelpe det menneske som var *bundet i syndens makt,* Gud sendte sin sønn. I sammenhengen er det nødvendig at dette moment betones. Det vil vi forstå etter hvert som de andre ledd i v. 3 behandles.

Tanken om *Jesus som sonofferet* (Rom 3, 24) sier oss også at Jesus måtte være uskyldig. Ikke bare at han var uten aktuell synd, men også at han var uten arvesynden. Først da vilde nemlig offeret være gyldig.

Det er nemlig av avgjørende verd å merke seg at Romerbrevet tydelig gir uttrykk for at det lå *skyld* også over dem som ikke hadde syndet i likhet med Adams overtredelse (Rom 5, 13 ff.).

[43]) Sml. Elias Aslaksens hefte «Kristus åpenbaret i kjød» med undertitel: Nøkkelen til et seirende liv.

Dermed framstilles arvesynden som virkelig synd som fører skyld med seg. Hvis Jesus hadde synd i kjødet (arvesynd), vilde hans død ha vært straff for egen synd.

Men skal vi gå imot den nevnte oppfatning, må vi være oppmerksomme på at vi trer inn på *underets* veg. Var Jesus virkelig uten synd i kjødet, er her skjedd et under. Underet som er skjedd, kan vel formuleres slik: unnfanget ved den Hellige Ånd, født av jomfru Maria. Da er Jesus løftet ut av den vanlige slektssammenheng. Denne sak er ikke klart antydet hos Paulus. En antydning finnes i Gal 4, 4. De viktigste steder er dog Matt 1 og Luk 1 og 2. Men særlig er det Skriftens hele bilde av Frelseren som tydelig peker i denne retning. — Den ovenfor nevnte oppfatning fører til at man nekter jomfrufødselen. Vi siterer Jülicher: «Von wunderhafter Erzeugung fehlt bei Paulus jede Spur.» Til Gal 4, 4 sier den samme: «Diese Wendung «vom Weibe geboren» enthält nicht nur nichts von einer Andeutung über eine wunderbare, vaterlose Geburt Jesu, sondern schliesst den Gedanken geradezu aus.» Også Smith-vennene må gå inn under den dom at de for så vidt nekter jomfrufødselen. — Vi blir stående ved underet.

Når vi igjen skal betrakte sammenlikningen — og det ut fra det resultat vi er kommet til under behandlingen av ovennevnte oppfatning — turde det muligens være riktigere å urgere ἐν ὁμοιώματι. Visstnok var Jesus lik det falne menneske, men han var også bare *lik;* megen ulikhet var også til stede. «Vi må beundre med hvilken finhet apostelen velger sine uttrykk og hvor lett språket bøyer seg til å analysere og uttale så fine avskygninger.»[44]) Paulus skriver «liknelse» for på tross av likheten å forbeholde seg en ulikhet. Jesus liknet naturligvis ikke det falne menneske i det å ha synd i kjødet.

Hvor enige vi må være i selve saken — det er vist ovenfor — kan vi ikke gå med på at det er Paulus' mening å legge så stor vekt på «liknelse» i motsetning til ren likhet. Ulikheten vilde jo da være så meget, meget større at den helt vilde overskygge likheten. Her i Rom 8, 3 tør det være uimotsigelig at det er *likheten* med det falne menneske som skal betones. Det som opptar Paulus' sinn, er den dype fornedrelse som måtte til for å bryte syndens makt.

Igjen må vi derfor vende tilbake til spørsmålet om hvori likheten bestod.

Er det en *substansiell* likhet det dreier seg om? Jesus hadde da kjød og blod og bein som oss, samme slags kropp. At så er tilfelle, se Hebr 2, 14 og 10, 5. Med dette følger også at han hadde samme

44) Godet.

instinkter som oss, f. eks. ernæringsinstinktet, det sosiale instinkt, seksualinstinktet. Evangelienes beretning om Jesus framstiller ham for oss på denne måten.

Det turde dog være et spørsmål om ikke likheten strekker seg enda lenger, spesielt når det heter at han kom «i *syndig kjøds* liknelse». Vi kunde kanskje da peke på den omstendighet at han kunde *fristes* (Matt 4, 1—11; Hebr 2, 18). Men denne eiendommelighet er ikke noe som han spesielt likner det syndige kjød i. Her er i grunnen likheten mellom Jesus og Adam (før fallet) større. Mens all fristelse for Jesus kom utenfra, kommer fristelsen for det falne menneske fra σάρξ.

En interessant løsning gir Philippi[45]) som hevder at *overtagelsen av menneskenes synd* gjør Jesus lik σὰρξ ἁμαρτίας. «Christus erschien ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας heisst demnach nichts Anderes als, er erschien insofern in der Ähnlichkeit der sündlichen Menschennatur, als er Sünde auf sich nahm und gleichsam (ἐν ὁμοιώματι) selbst sündig wurde, Joh. 1, 29; 2. Kor. 5, 21, als er in seinem Missethätertode, obgleich in sich selbst heilig, doch in der Gestalt des Sünders dargestellt war.» «Jeder unschuldig Hingerichtete tritt ἐν ὁμοιώματι des Verbrechers auf, ohne selbst Verbrecher zu sein.» Denne likhet kom — etter denne opfatning — til syne i *Jesu lidelse og død.*[46]) — Men det spørres om det er rett å si at stedfortredertanken er til stede allerede her. Vårt utsagn «i syndig kjøds liknelse» danner mer forusetningen for stedfortredelsen. Først i de gjenstående ledd i v. 3 er det mulighet for at denne tanke er til stede. I det uttrykk som er gjenstand for våre betraktninger her, vil det bare sies noe om Jesu *framtredelsesform* i verden. Det siktes bare til inkarnasjonen, ikke til Jesu liv og død. Philippis oppfatning er sett ut fra dødens synspunkt. — Vi kunde vel også henvise til det parallelle sted Fil 2, 7 (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), hvor det er åpenbart at det kun siktes til Jesu framtredelsesform, ikke til hans overtagelse av vår synd.

Det spørres om Paulus i det hele har tenkt så bestemt og detaljert om hvori likheten eller ulikheten bestod. Det er ikke Paulus' akt her å uttale seg i den retning. Han ønsker kun å gi uttrykk for Jesu *aller dypeste fornedrelse*. Guds egen sønn som nød guddommelig herlighet, trer inn i verden som et menneske blant menneskene — med de begrensninger som naturligvis følger med. I grunnen er det det samme som uttrykkes i Fil 2, 7 og Joh 1, 14 — bare at dette sted er enda skarpere, forårsaket ved sammenhengen.

Dette er altså den Guds mektige gjerning vi stilles overfor i denne lille setning. På et bestemt tidspunkt i historien gikk evigheten inn

45) Philippi henviser også til Calvin. — 46) Sml. til dette Moe.

i tiden. Gud ble menneske. Det er *inkarnasjonens* under. Våre vanlige tanker og begrep sprenges. Vi kan kun stille oss tilbedende. Samtidig gir denne gjerning uttrykk for en ubegripelig kjærlighet som ofrer det kjæreste, ja, seg selv. Det kostet. Men kjærligheten kunde ikke annet når den så menneskeslekten i nød — bundet i syndens makt.

Det er nemlig i en bestemt hensikt Gud lar sin sønn tre inn i verden. Denne hensikt framgår av komplementet περὶ ἁμαρτίας. Vi forutsetter altså at komplementet ved konjunksjonen καί knytter seg til det foregående (det eneste naurlige).[47]) Aor. par. πέμψας får på denne måte to bestemmelser: den første (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) angir den sendtes framtredelsesform — den annen (περὶ ἁμαρτίας) sendelsens hensikt.

No er det riktignok dem som i περὶ ἁμαρτίας ser et komplement som i virkeligheten gjør tjeneste som et substantiv.[48]) Litt kjennskap til GT vil gjøre dette forståelig. Substantivet חַטָּאת (syndoffer) gjengis i LXX med uttrykket τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας (sc. προσφερόμενον), Lev. 7, 7; 14, 19; hyppig finnes også den forkortede form περὶ ἁμαρτίας Lev. 5, 11; Salme 39, 7. Denne siste forkortede form forekommer også i NT, Hebr 10, 6 og 8 (sitatet fra Salme 39, 7). På disse steder betyr uttrykket like fram «syndoffer». Spesielt der hvor offervesenet stod levende for tanken, måtte det falle naturlig å bruke dette uttrykk. — Oversettelsen måtte da lyde: «Gud sendte sin sønn i syndig kjøds liknelse og (som) et syndoffer.» (Gammel norsk oversettelse: til et syndoffer.) At Guds sønn ble et offer for synden, vil ingen nekte. Også Romerbrevet synes å si oss dette (3, 24 f.; sml. Hebr kap. 7, 9 og 10). Det som særlig har foranlediget denne forståelse på vårt sted, er nok en bestemt tolkning av v. 2 om frigjørelsen fra loven. Som grunnlag for denne vilde jo det eneste riktige være at vi her har tanken om Guds sønn som et sonoffer.

Likevel bør det gjøres en del innvendinger. Rent grammatisk er den vanskelig. I alle tilfelle måtte περὶ ἁμαρτίας — under ovennevnte forutsetning — oppfattes som en apposisjon til υἱόν. Men vi kan ikke komme bort fra at en annen konstruksjon da vilde ha vært langt mer naturlig: Gud sendte sin sønn som et syndoffer i syndig kjøds liknelse. Selve ordstillingen taler imot å henføre περὶ ἁμαρτίας til υἱόν. For øvrig er det et spørsmål om det ikke egentlig er i døden Guds sønn står som syndoffer.

Godet tør også ha rett i sin bemerkning: «Denne meget spesielle

47) Vi er vel vitende om at enkelte henfører περι αμαρτιας til det følgende, se nedenfor. — 48) F. eks. Augustin, Melanchton, Calvin, Rosenius.

betydning som vilde falle ganske naturlig for leserne av et skrift som Hebreerbrevet hvor det finnes så mange hentydninger til de levittiske seremonier ved gudstjenesten, vilde de romerske kristne som for størstedelen var hedninger, vanskelig ha kunnet forstå uten tilføyet forklaring.»

Ganske annerledes naturlig er det å la περὶ ἁμαρτίας stå som en nærmere bestemmelse til πεμψας ved siden av ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Det blir da å oversette som et alminnelig komplement. Preposisjonen περί kan bety «angående» (latin de), i betydning berører den seg gjerne med ὑπέρ «for skyld».[49]) «Gud sendte sin egen sønn i syndig kjøds liknelse og angående synden (for syndens skyld).» Alt etter som man forstår sammenhengen, kan dette tydes: for å sone synden eller for å bryte syndens makt (ad destruendum peccatum). I Gal 1, 4 og 4, 4—5 synes hensikten med Sønnens sendelse å være soningen av synden. Dersom v. 2 i kap. 8 var blitt tolket om friheten fra loven, vilde også dette uttrykk ha stått om soningen. Men vi forstod v. 2 om den personlige befrielse fra syndens makt. Med denne forståelse in mente ledes vi åpenbart i retning av den sistnevnte tydning: Jesus skulde bryte syndens makt. Vår utleggelse her må ikke forstås slik at den ene oppfatning helt utelukker den andre. Begge hører inderlig sammen. Den ene kan ikke tenkes uten den andre. Forholdet må heller forstås slik at det i det ene øyeblikk er den ene side ved Jesu verk som er fremme i Paulus' tanker — i neste øyeblikk den andre. Et illustrerende eksempel har vi i 1 Joh 3, 8 og 4, 10.

Gud sendte sin sønn til verden som et menneske for å ta opp kampen mot synden som siden fallet hadde hersket uinnskrenket i alt kjød. Synden er altså anskuet som en hersker hvis makt det gjelder å tilintetgjøre. (Det turde være at vi istedenfor synden kunde bruke betegnelsen «*djevelen*». Det var i bunn og grunn djevelen kampen var rettet mot. Guds sønn var sendt for å gjøre ende på djevelens gjerninger (1 Joh 3, 8).

Kampens utfall er uttrykt slik: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν.

Det er nødvendig først å få klargjort forståelsen av verbet κατακρίνειν før vi uttaler oss nærmere om disse siste ledd i v. 3. Det bilde som ligger til grunn, er åpenbart hentet fra rettslivet. Det er dommeren som avsier en dom til ugunst for (κατά) den dømte.

Vi har en del steder hvor dette kommer tydelig til uttrykk, de som omhandler det høye råds dom over Jesus, Matt 20, 18; Mark

49) Blass-D. § 229, 1.

10, 33; Matt 27, 3; Mark 14, 64 (se også Susanna 41 og 53). — Nær forbundet med disse står Joh 8, 10. Her er det ikke tale om noen offentlig domstol, men den til grunn liggende forestilling er klart fremme.

Mer uegentlig er bruken Rom 2, 1; 14, 23; Hebr 11, 7 (sml. Visd. 4, 16). Her er det ikke tale om noen domstol eller domsavsigelse i det hele tatt. Men bildet aner vi. Det er et menneske som *ved selve sin handlemåte* kan felle dommen over seg selv eller over andre.

Da hele NT har en esjatologisk farge, synes det ikke underlig at κατακρίνειν er satt i forbindelse med den endelige dom. Vi skal alle åpenbares for Guds domstol. Vi nevner først de steder hvor det ikke er Gud som feller dommen, men hvor det er mennesker som ved selve sin handlemåte i tiden (f. eks. derved at de omvendte seg) feller en dom over de andre (som ikke omvendte seg) Matt 12, 41. 42; Luk 11, 31. 32.

Men den egentlige dommer da (τίς ὁ κατακρινῶν) er nok Gud. Det tør vel være ham vi aner (som fordømmeren) bak stedene Mark 16, 16; 1 Kor 11, 32. Det er dog muligens en interessant iakttagelse at Gud ikke direkte settes som subjekt for κατακρίνειν når talen er om den endelige dom. Han settes som subjekt for frifinnelsen (ϑεὸς ὁ δικαιῶν), men ikke for fordømmelsen. Som subjekt for fordømmelsen synes et menneskes egen atferd og handlemåte å stå.

Derimot finner vi at Gud tydelig og klart settes som subjekt for κατακρίνειν når det gjelder avsluttede inngrep (domshandlinger) i historien. Vi tenker her i første rekke på 2 Pet 2, 6. Ved ødeleggelsen av byene feller Gud dom over dem. Her er det altså tale om selve *eksekusjonen*. Det til grunn liggende bilde er skjøvet litt i bakgrunnen. Ellers vilde vi nok hatt et personlig objekt. Det er nemlig innbyggerne som står som anklagede (Gen. 18—19). Her er det bare tenkt på straffen som betød tilintetgjørelse.

Når Gud er subjekt for κατακρίνειν, synes verbet (til forskjell fra når mennesket er subjekt) alltid å måtte inneholde både domsavsigelse og eksekusjon. Betydningen kan da bli «*straffe med døden*» (sml. Rom 5, 16) eller direkte «*tilintetgjøre*».[50])

Fremdeles vil det være nødvendig ganske kort å berøre den ovennevnte tolkningsmulighet at περὶ ἁμαρτίας skulde høre til det følgende.

Dette er allerede gjort tvilsomt ved partikkelen καί som tydelig

[50]) At κατακρινειν kan stå om selve eksekusjonen viser også Ester 2, 1 oss klart (ως κατεκρινεν αυτην). Hele sammenhengen (1, 15 ff.) forlanger at κατεκρινεν må stå om selve eksekusjonen av beslutningen ɔ: fratagelsen av dronningverdigheten — forstøtelsen.

synes å henføre det til det foregående. Og vi vil merke at det må øves ikke liten tvang på teksten for å få en rimelig mening under nevnte forutsetning.

Preposisjonen περί kunde tas i betydningen latinsk *de*. Denne kunde igjen oversettes «på grunn av» (angivende anklagens innhold).[51]) Synden ble straffet med døden på grunn av synd ɔ: fordi den er synd ɔ: den er attentat mot Kristus, den hellige. Til dette sml. Bengel (som dog tar prep. lik *pro*, mens innholdet blir noenlunde det samme): condemnavit Deus peccatum eo nomine, quod peccatum est. Peccatum ut peccatum est condemnatum.

De kunde også stå i betydningen «ut fra» (*ex*). Den angir da mer anklagens grunnlag eller premisser. Gud straffer synden med døden ut fra synd ɔ: ut fra syndens følger (Jesu lidelse og død). De peccato forklares: ex virtute passionis suae quae dicitur peccatum propter similitudinem peccati.[52]) De morte quae est ex peccato (etter Hebr 2, 14).[53])

Endelig kan nevnes at περί også — underlig nok — tas i betydningen latinsk *per* (om midlet). Gud straffer synden med døden ved synd ɔ: ved vår synd som Kristus har tatt på seg og gjort til sin synd.[54])

Ingen av disse tolkningsmuligheter faller naturlige. Ved alle disse forsøk er vi nødt til å underforstå avgjørende momenter. De er også kommet til ved at det er blitt øvet vold på preposisjonen περί. Vi holder oss derfor til den mer naturlige og enkle forståelse som vi har behandlet tidligere.

(Forts.)

51) Mange tolkere fra eldre tid, sml. Tholuck. — 52) Thomas Aquinas. — 53) Herväus. 54) F. eks. Luther, Rosenius.

OM LOVEN OG EVANGELIET[1])

Av Olav Valen-Sendstad.

Innledning: Betydningen av læren om lov og evangelium.

Den nyprotestantiske teologi, av så vel «liberal» som «positiv» type, viser seg forunderlig rådvill og desorientert overfor den gammelprotestantiske sondring mellom *lov og evangelium*. Den nyprotestantisme som gikk i skole hos *Kant,* var så fanget i voluntarisme og moralisme, samt i teoretisk idealisme at den overhodet ikke var i stand til å gripe selve Kristus-åpenbaringens vesen: Kristus var for den det edleste og forbilledlige menneske, men hans guddom og stedfortreden slo man strek over — ganske som Kant gjorde. Det vil si: man slo strek over selve evangeliet. På liknende måte ligger det an i den teologi som utgikk fra *Schleiermacher:* den var riktignok mer mystisk preget (Schleiermacher var jo mystiker og panteist), og dermed avstreifet den noe av Kants hardkokte moralisme. Men Kristus kom aldri til å bety mer i denne teologi enn Sokrates betydde i Platons filosofi. Dvs. at liksom Sokrates ble en foranledning for søkende mennesker til å oppdage sannheten i sitt eget indre åndsliv, således var Kristus i Schleiermachers teologi bare foranledningen til å oppdage Gud. Schleiermacher kom aldri til rette med disse Jesu ord: Den som har sett meg (dvs. den historiske Jesus), har sett Faderen. Faderen og jeg, vi er ett. Og dermed ble det heller ikke her plass for evangeliet i dets egentlige mening. Det ble et uthulet, omtolket evangelium med rikelig bruk av kristelige gloser — men uten kristelig innhold. — De historisk-kritiske retninger, fra Baur- og Tübingerskolen til den religionshistoriske skolen omkring Johs. Weiss, Jülicher, Heitmüller og andre, betraktet læren om lov og evangelium vesentlig som et sær-

1) Teologisk foredrag for Lillehammer-prestene torsdag 21. september 1944. Foredraget er utarbeidet under oppholdet på Lillehammer, og jeg har her vesentlig vært henvist til å bruke medbrakte notater — idet jeg har vært avskåret fra tilgang til mer omfattende litteratur.

paulinsk påfunn i kampen mot judaismen. Og ser vi på den positive teologi, representert ved slike kjente teologer som Thomasius, Hofmann, Luthardt, Frank og Ihmels, søker vi forgjeves etter virkelig teologisk forståelse for læren om lov og evangelium. Ja, endog i vår egen Hallesbys system og forfatterskap er denne læren så godt som forsvunnet. Dog inntar jo Hallesby en særpreget stilling blant erfaringsteologene, vesentlig på grunn av sitt skriftprinsipp.

Som kjent har *Luther* sagt at en rett kristelig teolog skal kjennes på at han kan sondre og dele rett mellom lov og evangelium. Og Konkordieformelen går i Luthers spor og sier at erkjennelsen av forskjellen mellom lov og evangelium er det store og herlige lys (magna et clarissima lux) ved hvilket man alene kan forstå og forklare de hellige skrifter rett. Dette «magna et clarissima lux» synes altså fullstendig utslukt i alle teologiske leirer av nyprotestantismen. Da får dere her selv avgjøre om dere synes den reformatoriske arv er blitt varetatt i nyprotestantismen.

La meg nu allerede her foregripe en del av det følgende, idet vi gir en innledende, kortfattet definisjon av de tre begreper «Guds ord», «lov» og «evangelium». For med slike foreløpige definisjoner har vi iallfall den fordel at vår framstilling vinner i konkret anskuelighet, uten å bli altfor begrepsmessig og abstrakt.

Ved *Guds ord* forstår den kristne kirke at den levende, personlige Gud selv henvender seg til menneskene gjennom menneskelige ord i et menneskes munn eller penn, således at Gud selv ved sin Ånd driver fram, går inn i og gjør seg ett med dette ord, og derved bruker det som sitt ord.

Med *loven* forstår den kristne kirke det Guds ord hvori Gud vender seg til mennesket og påbyr og fordrer at *mennesket skal elske,* nemlig elske Gud overalt og medmennesker som man elsker seg selv.

Med *evangeliet* forstår den kristne kirke det Guds ord hvori Gud vender seg til mennesket og lover og tilsier et menneske at han selv, den evige Gud, *elsker mennesket,* i Kristus vil tilgi det alle dets synder og av nåde gjøre det til sitt barn.

Både lov og evangelium har altså det ene samme *tema:* kjærlighet — kjærlighet; men i hver sin henseende. Lovens tema er at *mennesket må elske Gud,* evangeliets tema er at *Gud elsker mennesket.*

Disse definisjoner er visstnok kortfattede, men i prinsippet er de fullstendige og helt adekvate. Og bruker man dem som rettesnor til å skjelne mellom lov og evangelium i Skriften, så er de *ubestikkelige,* og fører til klare og sikre sondringer i alt Guds ord.

På bakgrunn av disse definisjonene vil jeg nu her innledningsvis gjøre en del bemerkninger om betydningen av læren om lov og evangelium for de teologiske prinsippspørsmål.

Den amerikansk-lutherske teolog, *Franz Pieper,* har for en del år siden hevdet at forskjellen mellom lov og evangelium er kristendommens særeie, hvorved kristendommen skiller seg fra alle andre religioner. Hedenskapet eier i grunnen bare *loven,* og alle former av hedenskap er moralsk og religiøst liv *under loven.* Pieper betrakter således hedenskapet under samme kvalitative synspunkt som Paulus i Rom 2, 14—15, der Paulus betrakter det i lys av den i hjertene skrevne, naturlige morallov. Det som altså gjør kristendommen til noe helt enestående i verden, er ikke at den har *loven.* For den har hedningene også på sin måte. Men at den har *evangeliet,* og har evangeliet sammen med loven således at dermed nettopp forskjellen mellom dem blir klar. For først med en forskjell av lov og evangelium, blir det forskjell mellom menneskelig gjerning og fortjeneste og guddommelig nåde, mellom menneskelig selvforløsning og guddommelig forløsningsgave.

Her demrer for oss veldige perspektiver for betraktningen av all religion. For her får jo denne forskjellen mellom lov og evangelium fundamental betydning så vel i religionsfilosofisk som religionspsykologisk og religionshistorisk henseende.

Religionsfilosofisk får denne forskjell avgjørende betydning ved prøvningen av kristendommens såkalte *absolutthet.* Kristendommen er absolutt, dvs. enestående, universal, ubetinget gyldig og sann overfor alle andre religioner, dog *ikke* i kraft av *loven* — som den altså til en viss grad kan sies å ha felles med andre religioner, men i kraft av *evangeliet.* For evangeliet bringer og inneholder «hva øye ikke så og øre ikke hørte og hva ikke oppkom i noe menneskes hjerte» (1 Kor. 2, 9) — det bringer hva ingen menneskeånd, ingen idealitet, ingen genialitet har kunnet frambringe. Det bringer hva *Gud* har beredt og åpenbart idet Gud selv ble menneske og idet «herlighetens Herre ble korsfestet» (1 Kor. 2, 8) til forløsning for alle mennesker. — Kirkens stilling som *misjonerende* kirke blant hedenskapet og som *lærende* kirke overfor all menneskelig åndsproduktivitet, gjør det altså nødvendig for kirken stadig både: å besinne seg på og å fastholde forskjellen mellom lov og evangelium.

Religionspsykologisk sett er betydningen av denne læren ikke mindre. I nyere tid har man jo, etter *William James'* forbilde, begynt å regne med den såkalte «twice-born»-religiøsitetstype i religionspsykologien. Man har erkjent at religiøse opplevelser på den rent «naturlige» religiøsitets område kan virke så sterkt på et menneske, at det gir livet en ny karakter og valør, og tvinger et menneske til i sine egne opplevelser å se fullbyrdet en overgang til en ny åndelig tilværelse. Denne psykologiske innsikt gjør med

ett slag «den religiøse erfaring» til ubrukelig teologisk grunnlag. For om man grunnlegger teologien på det Schleiermacher kalte «den fromme bevissthet», det Hofmann og Frank kalte «det gjenfødte jeg», og det Ihmels og Hallesby kaller «erfaringen»[2]), så grunnlegger man teologien under slike psykologiske aspekter at det spesifikt kristelige i troslivet ikke kommer til sin rett. Dette blir helt klart hos outrerte psykologiske teologer, som f. eks. Karl Girgensohn og Georg Wobbermin. Det spesifikt kristelige i troslivet kommer ikke til syne så meget i en spesiell typus av «erfaringen», som i en ganske spesifikk forløsnings- eller nåde-*visshet* som ikke er knyttet til Guds ord i sin alminnelighet, men utelukkende til *evangeliet*. Den kristelige visshet er en spesifikk *sannhets-visshet,* som er en paradoksal visshet om å være forløst uforskyldt og ved en *stedfortreder*. Men denne vissheten er en like fram umulig ting uten at det forutsettes en grunnvesentlig og objektiv forskjell mellom lov og evangelium, mellom egen gjerning og Guds gjerning, mellom egen fortjeneste og guddommelig nåde. Da det spesifikt kristelige sjeleliv kjennetegnes av en visshet som hviler i evangeliet som basis — i dets totale forskjell fra loven —, kan aldri den sjelelige *erfaring* eller opplevelse bli noe teologisk grunnlag. Teologisk grunnlag kan bare det objektive *Guds ord* være. Det er jo også den kristelige erfarings grunn og forutsetning. Fordi kirken er og vil være *sjelesørger,* er det derfor ubetinget nødvendig å fastholde sondringen mellom lov og evangelium, da sjelesorgen ellers ikke blir i stand til effektivt å føre sjelene inn på evangeliet som troslivets *grunnlag.*

Endelig blir sondringen mellom lov og evangelium ikke minst betydningsfull under *religionshistorisk* synsvinkel, og jeg kunde kanskje si: under fag-teologisk synsvinkel. Den religionshistoriske vitenskap driver jo såkalt *sammenliknende* religionsforskning. De her henhørende skoler må i sannhet anklages for en utrolig overflatiskhet: man har sammenliknet kultiske og rituelle handlingers former, litterære motiver, stilistiske og formelle likheter i komposisjon, språkbruk og ordvalg i de forskjellige religioners hellige tekster; og under trykket av visse fenomenologiske likhetspunkter og analogier, er kristendommen sluttelig puttet i sekk sammen med polyteisme og panteisme, naturalisme og magi, nomisme og mystikk — bare fordi den kunde kalles en religion. Jeg kjenner ikke en eneste moderne religionshistoriker som for alvor har reist spørsmålet om hvorvidt kristendommens ontiske grunnstruktur er så

2) Hermed vil jeg dog ingenlunde ha sagt noe om hvorvidt *disse* erfaringsteologer, med sin vurdering av erfaringen, no også faktisk *grunnlegger* teologien på den kristelige erfaring, istedenfor på Guds ord. Det vil være en urettferdighet å si det om f. eks. Hallesby, og det vil være misvisende til alminnelig karakteristikk av erfaringsteologien.

egenartet at den derved blir kvalitativt forskjellig fra all annen religion. Og dog er det nettopp dette jeg her kaller «kristendommens ontiske grunnstruktur» som gir alle Skriftens tekster, de kirkelige ritualer, de sakramentale handlinger og det kristelige gudsliv som helhet det *særpreg* hvorved det viser seg kvalitativt annerledesartet enn all annen religion og religiøsitet.

Jeg må prøve kort å belyse dette overmåte viktige punktet. Hvori består denne eksklusive ontiske grunnstruktur i kristendommen?

Blant liberale teologer hevdet ingen med større energi enn *Ernst Troeltsch* at den kristelige gudserkjennelse er *teistisk,* dvs. regner med en *personlig* Gud, til forskjell fra mystikkens og panteismens upersonlige guddom, og deismens og agnostisismens «ukjente gud» (agnostos theos). Hermed understreket visstnok Troeltsch det ontiske grunnfaktum i kristendommen at Gud eksisterer som personlighet. Men det er likevel for generelt: både jødedommen, muhammedanismen og en rekke indiske og européiske filosofer regner med en personlig Gud. Vi må få fatt i noe langt mer spesielt her. Og jeg skal prøve å klarlegge det i følgende overveielse:

Den utenomkristelige teisme har det felles kjennemerke at den foruten å regne med Gud som etisk personlighet, også regner med ham som moralbegrunnende makt i menneskelivet: mennesket skal være moralsk fordi Gud vil det og fordi Guds makt kaller, driver og tvinger mennesket innenfra til det. Dette spørsmålet om Gud som den moralbegrunnende makt i livet, har også i høy grad beskjeftiget den nyprostantiske teisme, og særlig den liberale teologi og tenkning. Det er det evindelige problem om forholdet mellom religion og moral, mellom gudstro og sedelighet. Og utvilsomt har intensjonene her vært gode: man har ønsket å statuere en *nødvendig* forbindelse mellom at Gud er personlig Gud og mennesket et moralsk vesen — og har dermed utvilsomt gjort rett for noe som er vesentlig også i kristendommens ontiske grunnstruktur. Men her er vi ved det prekære spørsmål: *Er* virkelig Gud en *nødvendighet* for det moralske liv, og er det en *nødvendig* forbindelse mellom gudstro og moral? Både religionshistorien og filosofihistorien motsier det. I f. eks. buddhismen møter vi en utviklet moral på basis av *ateisme,* altså en moral som er helt uavhengig av tro på en personlig Gud; ifølge sitt Nirwana-begrep er jo nemlig buddhismen et religionshistorisk paradoks, for så vidt den vil være forløsningsreligion *uten Gud.* Og fra filosofihistorien vet vi hvordan Kant i spørsmålet om den siste moralgrunn, ikke kom lenger enn til å *postulere* Guds eksistens: Gud ble altså visstnok et postulatorisk grunnlag for moral, men ikke det uunnværlige, reale *grunnfaktum*

som bærer og driver den moralske holdning og den sedelige handling.

Det viser seg her, med andre ord, at det grunnleggende faktum i den naturlige menneskelige moralbevissthet ikke nødvendigvis er Gud, men meget mer vår egen samvittighetsfunksjon, eller de i oss virkende moralnormer og verdikategorier for sant, godt og nyttig. Dersom man tror på Gud, kan man da nok anta som en forklaring at disse moralfunksjonene er oss medskapt av Gud til vår menneskelige natur. Men om man ikke tror på Gud, kan man godt forklare dem på andre måter, og blant annet rent ateistisk, f. eks. som transformasjon av biologiske funksjoner, som vanemessig behavior, som en av utviklingen bestemt sum av sosiale erfaringer, osv. Og man kan ikke godt si slike forklaringer er falske.

Her står vi ved det springende punkt, hvor på den ene siden den generelle *teisme* kommer til kort og ikke kan godtgjøre at Gud er nødvendig for moralen, og hvor på den annen side kristendommens særlige *ontiske grunnstruktur* viser seg i sin absolutte egenart. Forholdet er jo nemlig det at i kristendommen framtrer evangeliet som en åpenbaring av Guds frie, personlige *tilsagn og løfte* til mennesket om at *Gud elsker* oss og tilgir oss vår synd. Og dette tilsagnet og løftet har sin virkelighet og sannhet *alene* i og med at Gud er det veldige *grunnfaktum* i evangeliet. Moral og moralfordringer blir ikke i og for seg blotte illusjoner om man stryker Gud bort fra dem; men evangeliets ord blir den rene illusjon og skinnvirkelighet om man stryker Guds eksistens og eksistensmanifestasjon, og betrakter evangeliet som idealt produkt av menneskets religiøse bevissthet. Troen på evangeliet kan ikke på noe vis slå seg til ro med at Guds eksistens er et postulat som fordres av min egen fornufts iboende natur og vesen. Troen på evangeliet setter med streng indre *nødvendighet* vissheten om at Gud er til, at Gud selv taler og at forholdet til ham er realt. Med den blotte tvil på Guds eksistens synker det hele evangelium sammen i ren meningsløshet. For dersom han som er kjærlighetens evige *subjekt*, muligens ikke er til, og vi sitter tilbake med den blotte *idé* om en evig kjærlighet, da er det kristelige gudsforhold opphørt å være til. Derfor hviler også den hele kristelige visshet i vissheten om at den personlighet som heter Jesus Kristus, i seg selv er en manifestasjon av *Gud i kjød*. Faller denne vissheten bort, da er atter evangeliet blitt meningsløst for oss.

Her blir no kristendommens ontiske grunnstruktur klar. Kristendommen har nok det felles med all teisme at den kjenner forholdet mellom Gud og mennesker som et jeg-du-forhold, i hvilket Gud

er det evige, uskapte, personlige Jeg, og mennesket det endelige og skapte, men personlige jeg. Men i teismen er vissheten om dette jeg-du-forhold basert på at den personlige moralitet hos mennesket *synes* å fordre en etisk-personlig Gud som sitt korrelat (særlig bredt utført er denne tanken hos f. eks. *Bailly*); i kristendommen derimot er vissheten om jeg-du-forholdet grunnet på at evangeliets løfter og tilsagn *i seg selv* framtrer som en manifestasjon av Guds eksistens og vesen, således at det hele evangelium blir en absurditet uten Gud. Gud er ikke et korrelat til evangeliet, men er selve evangeliets subjekt, meningsgiver og grunnfaktum.

Det framgår særlig klart i Skriftens framstilling av gudsforholdet: både i GT og NT er gudsforholdets jeg-du-forhold betegnet og virkeliggjort som et *paktesforhold,* der Gud selv tar initiativet til paktens opprettelse ved å åpenbare paktens innhold og form. De gudspaker vi kjenner fra Skriften, faller i to grupper: noen vi kan kalle *evangeliepakter* fordi den hele pakt har bare Guds løfter og tilsagn om nåde til innhold og bare fordrer tro — hit hører Noa-pakten, Abraham-pakten og Golgata-pakten, og noen pakter vi kan kalle *lovpakter* (f. eks. Sinai-pakten), fordi den hele pakts innhold fordrer at mennesket skal oppfylle Guds vilje til et sedelig liv, og gjør det til betingelse for samfunn med Gud, at man oppfyller loven. Særlig i evangeliepaktene trer da kristendommens ontiske grunnstruktur klart fram: Dersom den Gud som her gir løfter og tilsagn, ikke er et virkelig og eksistent Jeg, som taler og garanterer pakten og innstifter et realt jeg-du-forhold, så er den hele pakt (dvs. det hele evangelium) absurditet og nonsens.

På bakgrunn av denne ontiske grunnstruktur i evangeliet, skiller kristendommen seg fra all annen religion. Og tar man ikke det med i regningen ved sin sammenliknende religionsforskning, så begår man en metodisk feil — og det en feil som blir en forbrytelse mot kristendommen. For hvor denne grunnstrukturen anerkjennes og respekteres, blir det definitivt umulig å betrakte evangeliet som nedslag og funksjon av menneskets egen religiøse bevissthet, slik som dette er *metode* i religionsforskningen.

Anmerkning: Fra Mester Eckehardt via den tyske idealisme hos Fichte, Hegel, Schelling og Schleiermacher til den dialektiske teologi hos Karl Barth, møter man en radikal og energisk polemikk mot at Gud er et «Jeg», et subjekt, en personlighet. For disse mystisk-panteistiske tenkere blir det derfor også umulig å forstå gudsforholdet som et jeg-du-forhold, som et samfunn (koinonia) og et paktesforhold. Forløsningen består her meget mer i å bli ett med guddommen i en identitet av det guddommelige og det rent spirituale i mennesket. —

Betraktningen av gudsforholdet som et jeg-du-forhold, har dog spilt en meget stor rolle i den nyere tids teologiske tenkning, hos f. eks. Karl Heim, Ferdinand Eber, Friedrich Gogarten og svensken John Cullberg. Men ingen av disse teologene kommer egentlig utover den generelt teistiske tankegang, ikke hos noen av dem møter man virkelig klarhet og forståelse for gudsforholdets bestemmelse innen rammen av de bibelske *evangeliepakter.*

Etter disse innledende bemerkninger vil vi no gå nærmere inn på begrepene lov og evangelium — i tre avsnitt, idet vi søker å belyse saken ut fra a) bibelteologisk materiale, b) teologihistoriske synspunkter, og endelig c) i systematisk-teologisk sammenheng. Jeg skylder å betone at vi her står overfor en overveldende stoffmengde av vidtrekkende betydning både for dogmatikken, apologetikken, homiletikken og sjelesorgen — og at det i et dobbeltforedrag blir umulig å komme til rette med denne stoffmengden, som den fortjente. Vi må derfor foreta en sterk begrensning med sikte på den prinsipielle spørsmålsstilling — således at vi ved en prinsipiell erkjennelse om mulig kan få i hende den *nøkkel* vi trenger for å forstå all kristelig lære, og det kristelige gudsliv rett i lys av lov og evangelium. Bedre enn mange gode detaljer i et landskap, er det jo å finne det stade fra hvilket landskapet kan overskues. Og kommer først den grunnleggende erkjennelse om hva loven er og hva evangeliet er i orden, så er det ikke vanskelig for oss å lære og tenke kristelig, evangelisk og luthersk i de mange detaljer som møter oss både i dogmatikken og i kirkens liv.

I. Bibelteologisk materiale til begrepene loven og evangeliet.

I NT brukes ordene «lov» og «evangelium» undertiden på en nærmest *litteraturhistorisk* måte for å betegne visse grupper av de kanoniske skrifter, f. eks. Pentateuken, eller Kristi historiske forkynnelse. Undertiden brukes de to ord også i en viss *åpenbaringshistorisk* betydning for å betegne to forskjellige tidsepoker i Guds husholdning, hvorved da «lovens tid», ifølge Jesus, varte «inntil Johannes» (Luk 16, 16), mens «evangeliets tid» kom med Jesus. Lovens tid faller således åpenbaringshistorisk sammen med GT's tid, mens evangeliets tid svarer til NT's tid. Den åpenbaringshistoriske sondring mellom lov og evangelium, har i kirkens historie dessverre gitt anledning til mange antinomistiske og spiritualistiske misforståelser om lovens avskaffelse og opphør. NT's ord om at loven ble avskaffet med Kristus, er blitt forstått slik som om det no bare

skal forkynnes *evangelium*, og ikke lov, og som om man ikke kan være evangelisk dersom man fortsatt forkynner loven. Disse grove misforståelsene kan vi her ikke gå mer inn på. De vil bli direkte gjendrevet ved de følgende framstillinger fra Skriften. Vi kan heller ikke gå mer inn på den litteraturhistoriske og åpenbaringshistoriske betydning av begrepene lov og evangelium. Vi må vende oss til hovedsaken, til det jeg vil kalle den — i god forstand — *teologiske* betydning av begrepene.

Det første jeg da må understreke er at ifølge Jesus og NT, er *både* lov *og* evangelium av samtidig historisk og overhistorisk *innhold*. De er ikke historiske sannheter som forkynnes og tros i en viss tid og deretter igjen forsvinner i historiens malstrøm. De er begge åpenbart fra Gud i historiske former gjennom historiske mennesker, men deres innhold er overhistoriske i den forstand at de er identisk til stede i alle historiske tider. De er ikke evolusjonsprodukter, men åpenbaringssannhet.

Om *loven* sier således Jesus at den er uforanderlig og uforgjengelig, og består etter sitt innhold, om himmel og jord forgår (Matt 5, 18). Han sier at han ingenlunde er kommet for å forandre eller oppheve den, men for å oppfylle den (Matt 5, 17), og altså stadfeste den. Han regner med at Guds lov har vært til stede «fra begynnelsen», som han sier — dvs. fra menneskets første begynnelse ved Guds skaperverk (Matt 19, 6—8).

På samme måten *evangeliet:* Etter Jesu egne ord er hele hans stedfortredende liv, lidelse og død — dette som er selve evangeliets hovedinnhold — bare en sammenhengende oppfyllelse av forbilder, løfter og forutsigelser ved profetene i GT (Luk 24, 27. 44 fg.). Dvs. at gjennom hele GT's tid var også evangeliet til stede, om enn i en annen form enn i NT's tid. I GT åpenbartes evangeliet i form av løfter fra Gud i og med Messias, i NT åpenbares evangeliet som oppfyllelser i Jesu person av alle løfter, jvf. Luk 4, 21. Etter sitt innhold og sin substans er med andre ord evangeliet til stede i verden like siden Adams fall. Så kaller kirken med rette 1 Mos 3, 15 for «protevangeliet».

Dette forholdet, at lov og evangelium åpenbares side om side også i GT, belyser Paulus inngående i Gal 3—4. Han framstiller her Guds pakt med Abraham som forbilde på *evangeliet*, og drøfter (3, 16—19) forholdet mellom Abrahams-paktens løfter og Sinaipaktens lov, — og finner lov og evangelium side om side i åpenbaringshistorien i GT som to «pakt»-prinsipper (4, 22 fg.).

Dette er en teologisk grunnleggende erkjennelse for en riktig forståelse av GT som av lov og evangelium overhodet. Både lov og evangelium er hver for seg i alle tider *identiske* størrelser, loven er loven og evangeliet er evangeliet. Men deres *innhold* er i de for-

skjellige åpenbaringstider blitt åpenbart i forskjellig omfang, til dels i forskjellige historiske former og med skiftende klarhetsgrad. GT's tid skal ikke sees i lys av en slags *evolusjon*. Men den kan sammenliknes med en *morgendemring* i hvilken lyset holder på å gå opp etter syndefallsnattens tykke mørke, mer og mer inntil det ved Jesu Kristi komme i kjød er blitt full dag i verden. Dette bildet bruker som bekjent også Johannes: «Det sanne lys, som opplyser hvert menneske, var i ferd med å komme til verden. Han var i verden og verden er blitt til ved ham, og verden kjente ham ikke» (Joh 1, 9—10): *Slik* var GT's tid. Men da han selv kom til verden i kjød, rant lyset opp, og «vi så hans herlighet» (1, 14).

Hva er da no det fulle, klare innhold av loven og evangeliet på det fullmodne åpenbaringstrin i Jesus Kristus og hans apostler?

A. *Det saklige innhold av lov og evangelium.*

a) *Loven.* For senjødedommen var «loven» et komplisert og vidtgripende system av bud, forskrifter, forordninger og overleverte regler om det moralske og religiøse liv. Her gjelder det for oss å frigjøre oss fra den senjødiske og folkereligiøse forståelsen av «loven», og erkjenne den «objektive», åpenbaringsmessige og profetiske betydning av begrepet. For overfor det system fulgte Jesus den profetiske linjen, og sondret mellom lovens *etiske* og *kultiske* side: han siterer Hoseas og sier: «Herren har lyst til barmhjertighet og ikke til offer» (Matt 9, 13); han sondrer mellom det som veier lite, og det som veier tyngre i loven, mellom «myggen og kamelen» (Matt 23, 23 fg.), og legger hele lovens vekt og tyngde i «rett og barmhjertighet og trofasthet» (Matt 23, 23), altså i det rent *etiske*. Jesu etterfølgelse av den profeiske linjen i synet på loven, fører til en uhyre skjerpelse, ja, man kan si til en *absoluttering* av lovens *etiske* innhold, både individualetisk og sosialetisk. Han trekker gang på gang, både i taler og samtaler, *Dekalogen* — den mosaiske ti-buds-lov — fram, og skyver på den annen side *kultusloven* til side som høyst betinget og bare relativt verdifull. Dermed gjør faktisk Jesus en radikal forskjell mellom morallov og kultus-(seremonial-)lov, som falt senjødedommen tungt for brystet.

1. *Moralloven.* Men Jesus lot heller ikke Dekalogen helt urørt. Samtlige *ti* bud reduserte han radikalt på ett eneste, budet om å *elske*. Og dette ble til *to* bud: «Du skal elske Herren din Gud *over alt*», og «du skal elske din neste *som deg selv*». Gud er jo over alle ting, og derfor kan det å elske ham, ikke sammenliknes med noen annen kjærlighet, men har sin målestokk bare i Gud selv; den høyeste kjærlighet til mennesker derimot, har sin målestokk i den måte og grad vi elsker oss selv. Når så Jesus sier at «hele

loven og alle profetene *hviler* på disse to bud» (Matt 22, 37), så sier han dermed at nettopp det etiske kjærlighetsbud er det grunnleggende, fullgyldige uttrykk for arten av Guds vilje om menneskets moralske liv. I Johannesevangeliet (13, 34) kaller Jesus kjærlighetsbudet ikke bare det første og største og altså prinsipielle gudsbud (jvf. Matt 22, 38), men «det *nye* bud» — hvorved han naturligvis ikke mener at budet er *historisk* nytt i forhold til GT's gudsåpenbaring, men mener at det er nytt for så vidt det innebærer et kvalitativt *nytt* sedelig liv i forhold til det gamle, syndige liv som vi lever etter naturen.

Nøyaktig samme forståelsen av loven møter vi hos Paulus. Kultusloven trenges til side, ti-buds-loven trekkes fram — og de ti bud reduseres og «samles til ett» i dette bud: «Du skal elske» (Rom 13, 9). Samme grunnerkjennelse møter oss i hele NT. I denne profetiske forståelsen av «loven» er det en samstemthet gjennom hele NT, som gjør ethvert forsøk på å få i stand kløfter mellom f. eks. synoptikernes, Johannes og Paulus, fullkommen til skamme.

Så er *morallovens* innhold særdeles enkelt, klart og gjennomsiktig. Loven er Guds tale til mennesket, og lyder så: «Sannelig, sannelig sier Herren: *Du skal elske.*» Et menneskeliv etter Guds vilje, er derfor ikke noe annet enn uendelig varierte konkresjoner i alle livssituasjoner og livsforhold av det *å elske.*

Herfra faller det også lys over det bibelske *syndsbegrep:* «Synd er lovbrudd», sier Johannes (1 Joh 3, 4 b). I lys av Guds kjærlighetsbud vil det si at moralsk synd prinsipielt er ukjærlighet eller kjærlighetsløshet, og dermed ubarmhjertighet, hardhet, tross, uforsonlighet, ulydighet, troløshet, og liknende. All moralsk synd er da konkrete overtredelser mot ett eller annet av de ti bud, idet vi forstår *kjærligheten* som enheten i de ti bud: synd mot det første bud (avgudsdyrkelse), er troløshet mot Gud, banning og eder (som er synd mot det annet bud), er forakt for Gud. Og på liknende måte er synd mot tredje, fjerde og femte og de andre bud — altså slikt som vanhelligelse av søndagen, forakt for Guds ord, foreldreforakt, mord, hissighet, skjellsord, hor, utukt, osv. ikke noe annet enn konkresjoner i det utvortes og bevisste liv av et indre brudd, en indre forsyndelse mot kjærlighetens lov. For, sier Paulus, ethvert Guds bud oppfylles i det ene *å elske* (Rom 13, 9) — hvorfor også ethvert bud overtredes ved at man *ikke* elsker. Under dette synspunkt er det også NT's såkalte lastkataloger får sin indre enhet og sammenheng, og befries fra enhver kasuistisk tolkningsmulighet.

2. *Kultus- eller seremonialloven.* Men hvordan forklares det no at kultusloven så helt trenges i bakgrunnen i NT? Også den tilhørte

jo åpenbaringen i GT, om hvilken gjelder Jesu ord at ikke et komma av den forgår før alt sammen er skjedd og oppfylt. — Det er nok denne loven Paulus særlig sikter til når han sier at «Kristus ved sitt kjød har *avskaffet* (katargeesas, eg. tilintetgjort) den lov som kom med bud og forskrifter» (Ef 2, 15). At han har avskaffet den ved sitt *kjød,* sikter vel til at han i sin egen lidelse og død har oppfylt denne lov i og med sin stedfortreden. Hebreerbrevet inneholder som bekjent en utførlig framstilling av hvordan Kristus Jesus som den sanne yppersteprest, til fullkommenhet er blitt hva GT's kultuslov framstilte i skyggeaktige forbilder. Og som Hebreerbrevet betoner: Når tingens virkelige bilde kommer, da må skyggebildene opphøre og forsvinne; når oppfyllelsen kommer, opphører forbildene å ha egen realitet og avskaffes. Etter dette har derfor, ifølge NT, den gammeltestamentlige kultuslov ingen kultisk-praktisk anvendelse i NT's tid. I den betydning er «lovens tid» definitivt til ende.

Likevel finnes det ikke få antydninger i NT om at GT's kultuslov hadde en viss betydning for de kristne. Når således Paulus (Rom 12, 1) taler om at de kristne skal framstille sine legemer som et offer for Gud, og Peter (1 Pet 2, 5) taler om de kristne som et «hellig presteskap som frambærer åndelige offer for Gud» — og liknende uttrykksmåte er jo ikke sjelden i NT — så uttrykker man seg her i bilder som er direkte hentet fra kultuslovens brennoffer-, takkoffer- og røkoffer-ordninger. Vi forstår derav at kultusloven beholdt en viss verdi for apostlene som anskuelige bilder på den åndelige *inderlighetsside* i kristenlivet, på en kristens selvhengivelse, overgivelse og helhjertethet, bønneliv, takknemlighet og frelsesfryd overfor Gud.

Vi ser altså her at den guddommelige *kultuslov* innebærer sterke fordringer til oss om det religiøse livs *inderlighetsside* og *sinnelagsholdningen* i oss. Det kaster et merkverdig lys over at enhver forkynnelse i kirken om vårt åndslivs inderlighetsside, prinsipielt er *lovforkynnelse,* og *ikke* evangelieforkynnelse. All tale om f. eks. å overgi seg til Gud, hengi seg i hans vilje, takke og prise ham, ofre seg til ham, legge seg på hans alter, stole på ham, regne med ham i liv og død — alt dette er *ikke* evangelium, men det er *lov* og *lovforkynnelse* som har sin forbilledlige tilknytning i kultusloven og krever en *hjertets* oppfyllelse av Guds vilje om å leve helt med ham.

Jeg får her innskyte den bemerkning at nettopp på dette punkt, hvor det gjelder inderlighetssiden i gudsforholdet, ligger den hele nyprotestantisme fanget i en skjebnesvanger villfarelse: man tror virkelig for ramme

alvor at forkynnelsen om inderlighetssiden og hengivelsen til Gud i et brennende bønneliv, er å forkynne evangeliet. Vi har sett at det *ikke* stemmer med NT. Jeg vil i denne forbindelse foregripe den teologihistoriske bemerkning at våre gammelprotestantiske, lutherske lærefedre her erkjente helt riktig og sant, og *innså* at forkynnelsen om inderlighetssiden var lovforkynnelse. Jeg skal få sitere noen ord fra Melanchtons Apologi (art. IV), som jeg gjengir etter Justus Jonas' tyske tekst. Her heter det: «Likeledes vil *loven* — NB! *loven* — at vi ikke skal vike eller vakle, men på det aller visseste (inderligste) lukke inn i vårt hjerte at Gud er hos oss, hører våre bønner og svarer på våre sukk og rop. Likeså vil *loven* — NB! loven — at vi skal vente liv og all trøst fra Gud i døden, hengi oss i hans vilje i alle anfektelser (fristelser), i død og trengsel ikke fly fra ham, men være ham lydig og gjerne bære og lide alt som blir oss tilskikket.» Dette er *loven*, sier Melanchton og gammelprotestantismen. Nei, dette hører *evangeliet* til, sier nyprotestantismen. Men som i så mangt annet, så også her: gammelprotestantismen har Skriften på sin side.

Så er alt som på en eller annen måte kan forståes som en ytring av eller form for kjærlighet og inderlighet fra menneskets side — hva enten det er kjærlighet til Gud eller til mennesker — noe som faller inn under loven, påbys og kreves av den, og forkynnes i verden som *lovens* forkynnelse fra Gud.

b) *Evangeliet*. Hva innhold har så evangeliet? Ifølge de synoptiske evangelier dreide Jesu evangelieforkynnelse seg om to poler: om Guds (eller himlenes) rike og om hans egen person og gjerning. Jeg kan her bare minne om den lange rekke av liknelser hvori Jesus belyser Guds rikes art og vesen, som et samfunn mellom Gud og mennesker — og jeg kan minne om de mange ord hvori han forutsier sin lidelse og død, og dens betydning til soning og forløsning i lys av GT's profetier. Hele Jesu evangelieforkynnelse slutter og topper seg i innstiftelsen av *nattverden* som et *paktesmåltid*. Ved denne innstiftelsen betegner han sitt eget blod som «den nye pakts blod», hvilket ikke kan bety noe annet enn at i hans lidelse og død er opprettet en ny og fullkommen pakt mellom Gud og mennesker, til avløsning av den gamle pakt med dens ofringer. Jesus selv er blitt det nye og fullkomne sonoffer. Det er derfor en naturlig *følge* av denne paktesstiftelse at den oppstandne Jesus selv på generell måte angir evangeliets innhold som en «forkynnelse av omvendelse og syndenes forlatelse i hans navn for alle folkeslag» (Luk 24, 47).[3]) — I Johannesevangeliet forekommer ordet «evangelium» ikke. Desto

3) Luk 24, 47 og liknende steder angir evangeliets innhold *generelt*, ikke *spesielt*. Sondringen mellom «evangeliet» som generelt og spesielt begrep har, som nedenfor utført, stor teologihistorisk betydning.

klarere trer det *saklige* innhold fram. Og her er det nettopp Jesu person og gjerning som like fram utgjør evangeliets innhold. Jeg minner f. eks. om alle hans «jeg-er-ord» (jeg er vegen, sannheten, livet, oppstandelsen, den gode hyrde, verdens lys, etc.) — hvori han betegner sin egen person som en himmelens gave til oss, så vi i denne personen har til gave alt vi trenger til det evige liv. Summen av det hele evangelium sammenfatter Jesus selv i samtalen med Nikodemus i disse ordene: «Så har Gud elsket verden at han gav sin Sønn, den enbårne, forat hver den som tror på ham, ikke skal fortapes, men ha evig liv.» I denne summen har vi alle de momenter som gjør evangeliet til evangelium: Guds evige kjærlighet som er givende — Sønnens hengivelse til offer for verdens synd — troen som eneste subjektive middel til frelse. Johannesevangeliet er gjennomvevd av disse to sannhetene: Guds Sønns person og gjerning er vår forløsning — og troen er det eneste subjektive tilegnelsesmiddel i forløsningen.

Blant Paulus' brev er det intet som enklere og fyldigere viser oss hvilket innhold Paulus har sett i evangeliet, enn Efeserbrevet. I Ef 3, 3 skriver han nemlig selv at de foregående avsnitt i brevet, Ef 1—2, er et summarium av selve evangeliets innhold. Overskuer vi disse to kapitlene, så er evangeliet i en sum alle Guds nådes og kjærlighets gaver i Kristus Jesus. Til evangeliet hører budskapet om Guds utvelgende og forutbestemmende nåde, om forløsningen og syndsforlatelsen i Kristi blod, om barnekåret og åndsbeseglingen, om at Gud skaper og skjenker troen, om at han rettferdiggjør og gjenføder synderen, om at han nyskaper oss og helliggjør oss i et nytt liv, og at han grunner og opprettholder en menighet av troende i Kristus, utvalgt av alle folkeslag på jorden. Ef 1—2 blir således den bibelske som lutherske, strenge monergismes hovedskrift.

De samme momenter i evangeliets innhold, med sentrum i Kristi forsoningsdød og oppstandelse, viser også de øvrige apostoliske brev i NT, samt Johannes' Åpenbaring. Som generalnevner for evangeliet blir Joh 3, 16 stående som det klassiske uttrykk.

Søker vi altså å gi en kortfattet definisjon av evangeliet etter dets egenartede innhold, så må den lyde så: Evangeliet er intet annet enn et betingelsesløst budskap om Guds *gaver* i og med Jesus Kristus. Så lenge vi hører Guds ord som budskap om *rene gaver* — uten noen blanding eller tilsetning med *oppgaver* — har vi det rene, sanne evangelium. I lys av *gavens* kategori blir da også evangeliet i Kristus overordentlig vidtspennende, og er ikke bare begrenset til hans død og oppstandelse.

GLØTT FRÅ EIN NORSK KYRKJESTRID I FØRRE HUNDREÅRET

Av Knut Rygnestad.

I likskap med mange andre kyrkjelydar i Noreg, førde også kyrkjelydane i Valle soknekall, Setesdal, sin kamp mot dei nye og vølte religionslærebøker kring midten av førre hundreåret. For Valle sitt vedkomande, og for fleire med, lykta striden med resolusjonen av 7. oktober 1852 som gav dei kyrkjelydar som ålment ønska det løyve til å nytta dei religionslærebøker dei før hadde nytta, uhindra av resolusjonen av 14. juli 1843.[1])

Det var som sagt ikkje berre Valle som var skodeplassen for denne striden. Men ingen stad vart han førd med slik gjetords fanatisme og fastleik som der. Det tør ein vel m. a. slutta av den ting at departementet var inne på å lata den omstridde resolusjon av 14. juli 1843 gå om att, einast for Valle.[2])

Det må då vera av interesse å sjå litt nærare på denne kampen. Den tok til i 1840-åra, åt om seg og kvesste seg til, så det ei stund mest såg ut til at den skulde kløyva den norske kyrkja.

I denne artikkelen skal vi halda oss til striden i Valle. Haugianarane der i bygda, eller lærarane som dei vart kalla,[3]) hadde alt frå 1820-åra stade på god fot med prestane sine, så nær som den tid L. C. Arup var sokneprest i kallet (1828—33). Men både under H. C. Ross (1821—27) og under J. L. K. Dahl (1834—43) var tilhøvet det aller beste, ja i Ross' tid var det reint ideelt. Litt strid og ikkje så lite mistru på båe kantar, var det i Arups presteår, men sjølve striden kom under Dahls ettermann, og den kom veldig.

Dahls ettermann var Johan Nikolai Frantzen, fødd i Christiania den 9. februar 1808. Faren som var matros, drukna på ei sjøreis då sonen var 2½ år gamal, og mora satt att i små kår. Men guten var gåverik. Inspektøren for Hammersborg Almueskole, res. kap.

1) Deptm.Tid. 1852, s. 769. — 2) Deptm.Tid. 1852, nr. 45—46. — 3) Skard: Gamalt or Setesdal I, s. 1.

Garmann, vart så interessera i han at han alt i barneåra fekk lov å gå på sundagsskulen, der elles berre dei som var konfirmera fekk gå.

Då Garmann døydde tok den nye inspektøren, rådmann Saxild, seg av han. Av han lærde han litt latin, og ved rådmannens hjelp kom han seg inn hos andre som kunde læra han meir. Av desse nemner han med rørt hjarta sokneprest Frederik Ingier til Ramnes, og res. kap. W. A. Wexels som dimittera han til universitetet.

Etter å ha teke småjobbar, m. a. som rekneskapsførar og huslærar, tok han den teoretisk-teologiske embetseksamen i 1833 med karakteren haud. Til prakticum fekk han laud. Grunnen til at han ikkje fekk laud til teoreticum var den, seier han, at han hadde ikkje høve til å gå på teologiske førelesingar eller eksaminatorier. Og vi trur han så gjerne. Etter embetseksamen var han huslærar til han i 1834 vart utnemnd til pers. kap. hos soknepresten i Øier. I 1837 og 38 var han konstituert sokneprest i Lom, i 1839 res. kap. til Slidre, og så vart han sokneprest til Valle 1844.[4])

Les ein embetsbøkene i prestearkivet i Valle frå 1844 og utover, får ein eit sterkt inntrykk av Frantzens evne til snøgg orientering i soknekallet, og hans sterke, kanskje litt strenge vilje til å gjennomføra det han finn rett og tenleg for kyrkjelyden.

Vi har alt sett at han med rørt hjarta nemner to av dei som hadde hjelpt han fram, sokneprest Fr. Ingier og res. kap. W. A. Wexels, båe heilhuga grundtvigianarar. At deira syn til dels hadde sett sitt stempel på han, viser m. a. den grunngjeving han gav for å take bort konventikkelplakaten av 13. januar 1741.[5]) I pakt med grunnidéane i dette syn såg han det nok som noko av si oppgåve å vera med i den mektige folkeleg-religiøs-kulturelle reising som var grundtvigrørsla sitt mål. I arbeidet for å nå dette var det om å gjera å få ein skule som i ånd og sanning gav «sand Oplysning» til «Muldets Frænde».

Då han kom til Valle hadde soknekallet seks omgangsskulelærarar, kvar med ti dalar i årsløn, og med husvær og utdaning som slett ikkje såg lovande ut. Som ein raritet i denne samanheng kan nemnast at på ein gard tente fjøset som skulestove. På eine sida stod kyrne bundne, på hi stod ei tom seng med ein høystappa sekk i. I denne senga sat læraren og studde seg mot sekken. «Og jamen sat eg godt au,» legg han til. Ein lang benk stod på fjøsgolvet framanfor senga. På den sat borna og las i ljoset som kom ned ljoren i taket.[6])

4) Kallsboka for Valle soknekall. — 5) Morgenbladet 1840, nr. 343. — 6) Fædrelandsvennen 4. januar 1908.

Med omsyn til den utdaning omgangsskulelærarane hadde så var dei for det meste gåverike gutar som presten hadde lese litt med etter at dei sjølve var ferdige med skulen. Men det vart berre så som så med dette òg ofte, og store var ikkje vonene ein kunde setja til deira dugleik som lærarar.

Her var i sanning arbeidsmark for den som hadde interesse for betre skulestell. Og det hadde Frantzen. Det er reint som handa hans skjelv i glede når han kjem med framlegg om å hjelpa skulen oppover, eller når han kan melda frå til rette vedkomande om positive resultat i den vegen, jamvel om dei var aldri så små.[7])

Men i dette sitt arbeid for betre skulehold fekk han røyna det same som sine føremenn. Bøndene heldt att og heldt att, og det var ikkje berre konservativ tvihalding på det gamle som gjorde det, men også ei varsemd til det ytste for ikkje å taka på seg tyngre økonomiske bører enn dei visste ryggen deira tålte. Lat vere at mange av dei var jordbundne og hadde liten ans for betre opplysing. Den som kjenner dei tronge tilhøva dei levde under, og veit at dei ofte med sveiten i andletet måtte eta sitt barkblanda brød, den talar mindre høgt om bondebakstrev mot betre opplysing.

Alt i fyrste skulekommisjonsmøtet som Frantzen var med på i Valle, fekk han ein liten tokke av dette. Dei bad om utsetjing med den faste skulen på grunn av utgiftene til den nye kyrkja som nett då var bygd. Skulen var ikke gløymd for det, og i mellomtida var det nok av anna land å dyrka.

Og det i bokstaveleg meining. Ved å ordna med elvelaupet utved Hallandsfossen kunde vene flater dyrkast, og låg ikkje sjølve prestegarden der og lova mattungt korn og godt høy til den som vilde vørsla han. Frantzen tok seg av dette, til gagn for mange bønder, og til nytte for seg sjølv som etter kvart fekk mange munnar å metta.

Somme syntest visst det vart vel mykje av jorddyrkinga hans. Dei hermer etter den vissordige og vittige «Gråmannen» at han svara ein sundag ettermiddag dei spurde koss presten tala: «Han tala godt, men eg totte han var hoste mykje[8]) oppe i myri si.»

Litt rivning var det mellom Frantzen og dei styrande i bygda mest alt frå fyrste stund. Det gjaldt m. a. skyssordninga, ferjing over elva ved Flårenden osb., men desse rivningane gjekk litt med kvart over til kvass kamp då dei nye og vølte lærebøker i religion skulde førast inn i skulen.

Ved kongeleg resolusjon av 14. juli 1843, vart dei nye og vølte

7) Ein kan her m. a. tenkja på vedtaket i Valle skulekommisjon den 8. oktober 1846. Til kvar skulekrins skulde tingast eit eksemplar av «Missionsblad for Børn» som skulde delast ut som «Flittighedsbelønninger». — 8) Noko *for* mykje.

utgåvene ved Keyser, Kaurin og Wexels av Luthers vesle katekisme og Pontoppidans forklåring over same autorisera «til Brug ved den anordnede Religionsunderviisning, saaledes at ved denne de ikke-autoriserede ældre Udgaver i Almindelighed kun vedblive at benyttes indtil Udgangen af Aaret 1848».[9])

For Frantzen var det om å gjera å få innført desse bøkene, ikkje berre av di han som trugen embetsmann gjekk inn for det kongelege vedtaket, men sikkert også av di han i mangt og mykje hadde same åndelege innstilling som dei menn som hadde ordna med dei nye og vølte utgåvene av dei lærebøker det her var tale om.

Den 5. september 1844 sendte prostiet to av dei nye og ei av dei revidera utgåvene til Valle. Dei var kaupte for pengar av Oplysningsvæsenets fond. Christiansand stift fekk to hundre, og av dei Valle dei ovannemnde.

Av referatet i Valle Skole-Protocol for 19. januar 1848 kan det sjå ut som dei leke medlemene ikkje har kjent noko større til desse utgåvene, men dei hadde nok lukta lunta før. I visitasmeldinga for Valle frå året 1845 heiter det at ein rådde til «Indførelsen af den omarbeidede Udgave af Forklaringen istedetfor den dobbelte som her bruges». Ein gjorde òg merksam på «Bestemmelsen angaaende en ny Udgave af Catechismus og Forklaring, og anbefalede den omarbeidede Udgave istedetfor Pontoppidans store Forklaring.»

Lærarane tok alt då til motmæle. Det syner eit brev som Frantzen sendte prostiet den 23. januar 1849, der han som prov for kor vonlaust det ser ut å få tala fornuft og omtanke inn i dei kristelege leidarar i bygda, nemner den røynsle ein hadde frå dei to siste visitasmøta, det første i 1845, det andre i 1848.

Bispen i Christiansand stift på denne tid var Jacob von der Lippe, ein myndig og gåverik prelat, veltalande og full av kraft, mykje nytta både i kommune og stat. Som stortingsmann var han m. a. formann i kyrkjekomiteen og fekk ord for at han ved «Sagernes Behandling saavel i Komiteerne som i Debatten, udmærkede sig ved Lethed i at opfatte, Klarhed i at fremstille og en mageløs Færdighed i at ekspedere enhver Sag.»[10])

Dette og mykje anna fint kunde sikkert med sanning seiast om han, og om han i lærebokstriden ikkje var så klår som ein kunde venta, så var han ikkje den einaste som det var tilfelle med.

Få dagar etter visitasen i Valle, den 28. juni 1845, skreiv han at ved siste visitasen i Bygland ytra fleire om løyve til å få ha dei gamle bøkene i skulen, iser Pontoppidans store forklåring. Noko avgjort svar vart ikkje gitt då, av di ein ikkje hadde dei opplys-

9) Deptm.Tid. 1843, s. 511. — 10) Heggtveit: Den norske Kirke etc., bind II, s. 871.

ingane ein på staden trong. Men den 4. juli 1845 skriv bispen at den nemnde boka er nok autorisera til skulebruk ved kgl. res. den 8. september 1818, den er likevel ikkje nemnd i undervisningsplanen av 22. februar 1840, men at «dessuagted dens Brug maa antages at skulle ophøre med Aaret 1848 som følge af 1ste Post i Kgl. Res. af 14/7 1843, der antoriserede den nye og den reviderede Udgave af Udtoget af hiin Bog til *ene at benyttes*[11]) fra denne Tid».

Mot dette kan ein innvenda at når den store forklåring var autorisera i 1818, så stod da det vedtaket fast endå om så boka ikkje hadde vorte nemnd i 1840. Til dette kjem at det ved kgl. res. av 27. februar 1840 var fastsett at den såkalla Pontoppidans store forklåring kunde nyttast istadenfor Saxtorphs uttak der det måtte synast føremålstenleg.[12])

Det ligg likevel ikkje langt undan å tru at bispens tolking har i grunnen vore departementets meining, endå om ein reint formelt må vera samd i det Skrondal skriv i doktoravhandlinga si: «Då det berre er eldre «ikke-authoriserede Udgaver» som ikkje må nyttast, må det vere kyrkjestyret si meining at «den saakaldte Pontoppidans store Forklaring», og dessutan utgåva av Luthers lille Katechismus, autorisert 6. mai 1834, framleis skulde vera lovlege lærebøker.»[13]) Men når ein les Departementstidende i denne saka for dei åra det her gjeld, så kan ein ikkje fri seg frå det inntrykket at v. d. Lippe med si tolking formelt har treft det som departementet reelt meinte og vilde. Om ein no ikkje gjeng så langt at ein ser på kyrkjedepartementets sirkulære av 2. april 1846 som ein til dels smertefull, men kanskje kjærkomen utveg, så tør ein vel med full rett seia at læreboksaka vilde ha vunne i klårleik om departementet frå fyrste stunda hadde uttrykt seg noggrant formelt klårt til alle kantar.

II.

Frå børjinga av 1848 er det lærebokstriden i Valle kvesser seg til. Her skal vi i store drag sjå litt nærare på koss den utvikla seg.

I skulekommisjonsmøtet den 19. januar 1848 kom ordførar Ole Halvorsen Kjørvestad med framlegg om å kaupa inn religionslærebøker i skulen til utsal. Frantzen sa då at skulde ein kaupa inn bøker etter tildriv av skulekommisjonen, hadde ein nok berre høve til å kaupa dei autorisera utgåvene. Dei eldre som ikkje var «gjen-

11) Understreka av meg. — 12) Deptm.Tid. 1840, s. 154. — 13) Skrondal: Grundtvig og Noreg, s. 113.

nemseet», måtte ikkje nyttast, i samsvar med skriv frå bispen av 11. oktober året før.

Men alle tolv medlemene i kommisjonen, på tre nær (soknepresten, lensmann Sundsdahl og D. T. Strømme), vilde ha dei gamle utgåvene, endå dei ikkje kjende dei revidera, etter som Frantzen skriv. Han rådde dei til å setja seg inn i saka, prøva alt og halda på det beste, og ha betre grunn å stå på enn berre å tvihalda på det gamle.

Den 10. februar s. å. kom det atter skriv frå bispen der han innskjerpa at andre bøker enn dei om var nemnde i Kyrkjedepartementet sitt sirkulære av 1846, slett ikkje måtte nyttast.

Ikkje lenge etter, den 27. mars, sendte han eit nytt skriv. Privatlærar i Stavanger, Erich Tønnesen, hadde i skriftet sitt, «Nogle Bemærkninger til Forsvar for Pontoppidans Sandhed til Gudfrygtighed etc.», teke bispen til inntekt mot dei vølte bøkene. Dette vil han ha retta på. Motmennene skal såmen ikkje visa til han i sitt motstand. «*Men,*» legg han til, «at jeg ei heller ønsker at paadrive deres Indførelse, hvor dette er mod Menighedens Ønske, wil jeg ikke undlade at tilføie».

For alvor tok striden til den 13. januar 1849. Vi let forhandlingsprotokollen til formannskapet tale:

«Til samme Dato fremkom i samme Møde en christelig Forening fra Valle Præstegjeld underskrevet af 346 Menigheds Medlemmer, hwis Indhold war: At i disse adskjillige farlige nye Lærdoms Tider at wilde blive faste og ubewægelige med wor gamle norske Lutherske Statskirkes Ritual og Lærebøger, som er Luthers lille Catechismus med Luthers Fortale og Underskrift, Pontoppidans Forklaring eller Sandhed til Gudfrygtighed og Saxtorphs Udtog af samme, uforandret og urevideret, og som ikke er gjennemseet eller rettet af Wexel eller hans Tilhængere og Medarbeidere, aldrig kjøbe eller modtage nogen Bog til Brug i Skolerne for wore Børn som er gjennemseet eller omarbeidet af Owennævnte. Paa Grund af at wi tror at Wexels Lære om en Omwendelse efter Døden er wildfarende og afwigende fra wor rette gamle Lutherske Kirke.»

Då ordføraren hadde lese opp dette, vart alle fjorten representantane på ein nær, samde om eit vedtak der dei ut frå bibel og kyrkjesoge prøva prove at «Wexels Lære om en Omvendelse efter Døden er ganske afwigende og wildfarende fra den hellige Skrift, og aldrig bestaar med Sandheden eller Skriften, men kommer wel overens med Catolikernes eller Pappisternes Lære om Sjælenes For-

løsning fra den saakaldte Skjærsild — —. — — og denne Lære har wor priiswærdige Troes Kjæmpe og Reformator Dr. M. Luther kraftig gjendrevet.»

Dessutan hevdar dei at denne læra vil verka etisk slappande og taka brodden av kallet til omvending. Den kan aldri «wirke Andet iblandt Folket, end et ryggesløst Liw; thi hwo wilde wel beflitte sig paa en sand Omwendelse her i Tiden, og begiwe sig i Kampen mod sit eget onde Kjød og Blod mod Djævelen og Werden, dersom wi troede at faa denne Sag afgjort hisset».

Vedtaket var alvorleg meint: «Skulle wores høiere Wedkommende hawe Noget imod, at wi beholde wores gamle Bøger, og wille paanøde os de Nye af Wexel omarbeidede og gjennemsete, da ere wi fast bestemte paa at indgaa til hans Majestæt Kongen med Ansøgning.»

Dei har nok hatt ein tokke av at det fall korkje i prestens eller prostens eller bispens smak, og med same vilja sagt frå at dei gav ikkje tapt om dei kom til å få desse «høiere Wedkommende» mot seg.

Med omsyn til sokneprest Frantzen heiter det til aller sist: «Wores nuwærende ærwærdige Hr. Pastor J. N. Franzen, har wel enkelte Gange yttret Lidt om de nye Bøgers Indførelse, men som han har den gode Christelige Kundskab, at den saliggjørende Kundskab kan fuldkommeligen opnaaes i wore før omtalte gamle Lærebøger og han er bleven widende om, at Almuen eller Menigheden er misfornøiet med de nye Bøger, så har han hidtil tilladt at de gamle Bøger benyttes, og har saaledes hidtil hawt Fred og Wenskab med sin Menighed, hwilket wi ogsaa haabe skal skee i Eftertiden at lewe i Fred og Wenskab og bruke de omtalte gamle Bøger.»

Her har dei vel smurt litt for tykt på. At det hadde vore venskap mellom prest og kyrkjelyd, er nok så, men freden hadde det no vore så som så med. Vi har alt vore inne på noko av *det*. Men «hidtil» hadde han altså tillate dei gamle bøkene, «hidtil» hadde han hatt fred og venskap. Ein får inntrykk av at det vil stå eller falla med det standpunkt han frå no av tek til dei nye og vølte lærebøker.

Dessutan — dersom tilhøvet hadde vore som dei skriv her, kvifor fekk dei då i stand denne forening bak ryggen hans. Det seier han sjøl dei hadde gjort i brev til prostiet av 19. januar s. å. Sjølve resolusjonen frå dei 346 har han ikkje sett, berre utskrift av formannskapsprotokollen. Han trur dei aller fleste har ikkje visst klårt kva dei gjorde, for dei var påverka av tre menn som hadde

dei heilt i si makt. Den eine hadde endå farta rundt i alle tre sokna og tala for folk.

Han er klår over kor faste karar dei har med å gjera. Det kan jamvel vera fåre for at dei melder seg ut or kyrkja, dersom dei ikkje får ha dei gamle bøkene. «Deres nuwærende Paastaaelighed grændser til Fanatisme.» Men fekk dei pengeutlegg ved det, trur han deira ureine trusiver vil kjølne av. Sjøl syntest han skilnaden mellom dei gamle og nye lærebøkene var så liten at dei klagande burde gi etter. «Men i formel Henseende winder Sagen en anden og wigtigere Betydning, thi det gjelder her om Anerkjendelse eller ikke Anerkjendelse af det i Landets Lovgiwning grundede Kirke-regiment. Det er maaske sandt, hwad mange i wore Dage paastaar, at Menigmand næsten ingen Stemme har i kirkelige Sager, endskjønt Medhjælperinstitutionen widner for det Modsatte. Men det bliver ingenlunde bedre, men twertimot først da rigtig galt, naar Stemmegiwningen overgiwes Menigheden med Udelukkelse af Lærestanden. — Det er til dette Maal, hvortil baade her og mange andre Steder i Landet, at det Partie sigter som baade i religiøs og politisk Henseende griber meer og meer om sig.»

Det som hendte den 13. januar verka så sterkt på han at alt fire dagar etter han hadde sendt ovannemnde skriv, sendte han eit nytt til prostiet. Til opplysing i saka og til årsaking for kyrkjelyden vil han gjera merksam på at ålmugen har lete seg leida av to menn som i dette og mangt anna har stor innverknad, Ole Halvorsen Kjørvestad og Thor Bjørgufsen Homme. Desse to har sett seg i samband med den «bekjendte» leverandør Olaus Nielsen og spreidt skriftene hans i stort tal. I Valle, der det elles var lite lesnad, heldt dei 29 eksemplar av hans såkalla «Kirkelige Tidende». Han trur det kunde lukkast å føra ålmugen attende på rett veg, «naar man kunde bewæge deres omtalte Ledere til Fornuft og Besindighed». Det har han elles lita tru på, og nærer for sin del den von «at Gud wil i sin Tid udrette hwad der nu tykkes umuligt, og det er min faste Owerbewisning, at Midlet hertil er sand christelig Oplysning, der ingenlunde er saameget betinget af forbedrede Lærebøger som bedre Lærere og Skoleindretninger».

Vedtaket av 13. januar vart på vanleg veg sendt til bispen. Han sendte saka attende til skulekommisjonen i Valle, idet han hevda at ho kom ikkje kommunestyret ved. Kommunestyret representera ikkje kyrkjelyden i kyrkjelege spørsmål.

I skulekommisjonen var sokneprest Frantzen sjølvskreven formann. Den 28. februar la han saka fram, og bad representantane uttala seg for eller mot vedtaket. Åtte var samde med formann-

skapet, tre var imot (Frantzen, lensmann Sundsdahl og D. T. Strømme). Den revidera katekisma var dei imot, iser for di orda «efter Døden» var uteletne i den 3. artikkel. Soknepresten prøva å møta dei med deira eigne våpen. Han la fram to gamle salmebøker, ei frå 1765 og ei endå eldre frå 1647, der desse orda var uteletne. Men kom ikkje der! Endå om dei var uteletne i fleire gamle utgåver, så var det sers viktig å ha dei no, meinte dei.

Departementet sendte saka attende til ny handsaming, både ein og to gonger. Dei vilde m. a. ha greia på kva for utgåver av lærebøkene som var nytta i Valle. Bispen ønska saka utsett til prostevisitasen same året, men det vart ingen visitas, og Frantzen tok saka fram i skulekommisjonsmøtet den 4. oktober 1849.

I same augneblinken han skulde åpna forhandlingane la ordførar Kjørvestad fram ein søknad til kongen frå Thor Bjørgufsen Homme, Snære Salomonsen Tvedten og han. Dei søkte på vegne av kyrkjelyd og formannskap om å få ha dei gamle bøkene. No ønska dei at denne søknaden vart tilrådd i dette møtet.

Frantzen gjorde merksam på:

1. At det i søknaden ikkje vart nemnt nokor bestemt utgåve av dei eldre lærebøker slik departementet ønska i skriv av 19. april s. å.

2. Det greiaste var difor i same søknad å søkja om løyve til å få i stand ei utgåve av Abc, katekisme og forklåring og uttak av denne «aldeles overensstemmende med Hensyn paa de Stykker af Børnelærdommen som ere felles for dem alle, og samtlige disse Lærebøgers Owerensstemmelse igjen med den forordnede Alterbog.»

I samsvar med dette gjorde han framlegg om:

1. «Der indgiwes underdanigste Ansøgning om at beholde en bestemt Udgave af de gamle Lærebøger som medsendes Ansøgningen og at saawel Abece som Katechismus, Forklaring og Alterbog maatte bliwe overensstemmige i de Stykker de hawe tilfælles.

2. At den af Ole Halvorsen indgiwne Ansøgning fremsendes som den er.»

Alle representantane, så nær som prest og lensmann, røysta for nr. 2.

I søknaden til kongen bed dei om å få ha «de gamle rene Bøger som ikke ere wærken omarbeidet eller rewideret». Vidare minner dei om Wexels «wildfarende» lære om omvending etter døden, om at trusvedkjenninga må vera «overensstemmende med det som staar i waare norske kierke Ritual som sikert er den Oprindelige Apostoliske og Lutherske Bekjennelse», og minner så om at kongen «af en Faderlig Omsorg og Christelig Kjærlighed til sit Rige Norge og Landets Børn hawer udgiwet en Low af 16de Juni 1845, at alle

som Bekjende sig til den Christelig Religion uden at wære Lemmer af Stadskirken skal hawe fri Religionsdyrkelse i wort Land, under Lows Ærbarheds Grændser, og saaledes ikke at paalægge nogen Samwittigheds Twang i sin Religions Øwelse, saa forhaabe wi som ere Lemmer af den Norske Lutherske Stadskirke at os heller ikke paalægges noget Samwittigheds Twang med Indførelse af Nye Bøger og nye Lære, men forhaabe at wi naadigst Bewilges at Beholde de omtalte gamle og gode Bøger, og saaledes adlyde Herrens Ord som der staaer: Saa sagde Herren: Staaer paa Weien, seer hit og spørger om de gamle stier wor den gode wei monne wære, og wandrer paa den, og i skulle finde Rolighed for eders Sjele, Jeremias 6. Ch. 16. Wers. Og dersom wi bliwe wed at gjøre saaledes da wil Gud i Naade afwende fra wore Lande de mange store Landeplager som nu i wore Dage eller i disse Dage overswømmer andre Lande ligesom en stor wandflod, og som maaskje er fordi de har forlat de gamle Stier og de gode weie og af egen Klogskab tilwalgte sig Weie at wandre paa som ikke ere gode, og faa saaledes æde sine Idretters Frugter, saa nedbede wi den Almægtige Guds Welsignelse ower wor fromme og Ædle Konge og ower det hele Konges Huus, ja ower det ganske Land og forwente en gunstig Bewilning.»

Dagen etter, den 5. oktober, sendte Frantzen avskrift av forhandlingane. Så vidt han kan forstå er det inga som helst von om nokor vending hos ålmugen i synet på dei nye og vølte lærebøkene, i alle høve er det ikkje det så lenge dei menn han før har peika ut, har den sterke posisjon dei enno har. «Angaaende Sagens Realitet i Almindelighed, og Ansøgningens Gjenstand i Særdeleshed tillader jeg mig underdanigst at yttre den Formening, at det maaske er det bedste og lempeligste, for Valle Præstegjelds Wedkommende indtil widere at suspendere *ganske* den Kgl. Resolution af 14. juli 1843. — — Nogen speciel Udgawe af de ældre Lærebøger troer jeg ikke Almuen eller dens Ordfører hawe tænkt paa, hwilkesomhelst af disse, med Undtagelse af den 1834 paa offentlig Foranstaltning udkomne Udgawe af Luthers lille Katechismus, naar kun den 3die apost. Troesartikel i sin Begyndelse har Prædikatet «christelig» om Kirken, og i Slutningen Tillægget: «efter Døden» wil wære den antagelige.»

Kyrkjestyret sendte saka attende for å høyra kva utgåver valldølane ønska. Den 20. januar 1850 forma dei svaret, og sendte med eit eksemplar av kvar av dei religionslærebøkene dei nytta i skulen. Desse vilde dei framleis ha, men einast med det brigde «at disse Udgawer maatte undergaa den Forandring at Troens Bekiendelse, og i sær den tredie Artikel, maate optages ærbødigst ordlydende efter

den Redaktion af samme som med Forordning af 7de Mai 1783 er paabudt at bruges wed Daaben, hworwed det wilde bliwe Owerensstemmelse mellom Alterbogen og Lærebøger.

Skulde det ikke gaa an at faa denne Forandring bemerket med offentlig Foranstaltning, saa er det wor ydmyge Begiering at det naadigst maatte tilstædes os selw at besørge nyt Oplag af Lærebøgerne til brug wed Underwisningen indeholdende den ønskede Forandring.»

Seinare på året spurde departementet om dei vilde vera nøgde med ei utgåve av Luthers vesle katekisme, ved leverandør O. Nielsen. Men i skulekommisjonsmøte den 7. januar 1851 sa dei frå at dei vilde ikkje ha den heller, for di dei «ikke i denne Udgawe fandt Troesbekjendelsen ligelydende med den i den forarbeidede Alterbog indførte».

I same møtet valde dei to menn som innan den 31. januar f.k. saman med soknepresten skulde kome med eit skriftleg framlegg til ei utgåve av den vesle katekisma slik dei ønska ho skulde vera. Den skulde trykkjast i Kristiansand til bruk for Valle soknekall. Kostnaden bar dei eventuelt sjølve, i samsvar med søknaden av 20. januar året før. Dei to menn som vart valde, kunde presten kalla saman så ofte han fann det naudsynt.

Så kom skulekommisjonsmøtet den 31. januar. Der vart det samrøystes vedteke: «Skolecommissionen gjentager sin underdanigste Ansøgning desangaaende fremførte Begjering at maatte erholde en Katechismus, ordlydende med det indsendte Expl. (Bogtrykker Steens Udgawe Chr.sand 1842) med Troesartikelen efter den forordnede Alterbog og den Forandring som i følge deraf er fornøden i de «Enfoldige Spørgsmaal for Børn» i den paaberaabte Udgawe, som der lyder saaledes: «Troer du endnu mer?» Jeg tror paa den Hellig-Aand, hwilke sidste Ord ønskes forandret i Owerensstemmelse med den 3die Artikel efter Alterbogen. Endelig er det Skolecommissionens Ønske, at det maa tillades den selv at besørge en saadan Udgave trykt i Christiansand.»

Heller ikke med dette slo valldølene seg til ro. Det synest om å gjera for dei stødt å vera på offensiven i denne saka, og dei bombardera «de høiere Wedkommende» med søknad etter søknad. Den 3. januar 1852 sendte dei atter ein der dei endå ein gong streka under meininga si og sette fram krava sine. Dei vil ha religionslærebøkene ord til anna som dei eksemplar dei i si tid sendte inn, med undantak av katekisma, der den 3. artikkelen måtte brigdast så den ord for ord samstava med den redaksjonen som den 7. mai 1783 var påboden å brukast ved dåpen, eller etter det apostoliske

symbol slik det var i dei gamle bøkene. «Symbolske eller Lærebøger som indeholder nye og forandrede for os ubekiendte Udtrykke kan wi ei for Samvittighets Skyld modtage. Thi wi tror at det er hermed som med en reen og klar Wandkilde der den har sit Udspring op af Jorden. Der er Wandet reent og klart, men io længer det flyder fra Kilden, io flere Udonster og Blandinger underkastet. Ligeledes Guds Ord den lewende Wandkielde hworaf kan øses liwsens Wand kom i Reformationstiden med Luther frem igienn i sin rette skinnende Klarhed som længe hawde wæret fordunklet, men som Tiden skrider frem fra Luther frygter at dette Wand ogsaa bliwer mange Blandinger og Forwanskninger underkastet, saa har wi wist Aarsag at bede Gud at han af sin Naade wil beware sit Ord purt og rent i wore Lande til Werdens Ende.»

Til slutt tek dei oppatt at dei sjølve skal syta for å få bøkene i trykkjen, dersom det ikkje kan skje på kostnad av det offentlege. Dei bed om svar snarast råd.

Svaret kom med den før nemnde kgl. res. av 7. oktober s. å. Der vart det fastsett: «At den kongelige Resolution af 14. Juli 1843 ikke skal være til Hinder for, at i de Menigheder, hvor derom ytres et almindeligt Ønske, de sammesteds tidligere brugte Udgaver af de anordnede Lærebøger fremdeles kunne benyttes ved Religions-Undervisningen.»

III.

Valldølene hadde sjølsagt sine leidarar i striden. Av desse var det to som merkte seg ut, ordførar Ole Halvorsen Kjørvestad og framfor alt varaordførar Thor Bjørgulfsen Homme. Dessutan fekk dei god hjelp av Snære Salomonsen Tvedten frå annekset Bykle. Eg skal seinare, om eg får høve til det, skriva meir inngåande både om desse og om haugianarane i det heile i øvre Setesdal. Her skal berre seiast at dei stod faste som fjell i hav, og viste både ein fastleik og ein dugleik som ein kan ikkje anna enn bøygja seg for i vørnad.

For kven hadde dei ikkje mot seg! Ein viljefast, litt rådrikjen og klårtenkt sokneprest, ein myndig og mektig bisp og på toppen sjølve kyrkjedepartementet. Men ikkje ein augneblink fira dei eller slo av, same kor mektige menn og institusjonar dei hadde å kjempa mot. Vørde og trudde var dei då striden tok til, og endå meir vørde og trudde vart dei då sigeren var vunnen. Bak dei stod kyrkjelyden, alle som ein så å seia, i bergfast tillit. Kampen var ikkje ein kamp som nokre få innan kyrkjelyden førde for seg og sine interesser, men det var ein strid dei tok opp på vegne av kyrkjelyden, og som

dei med få undantak førde med sanningsblanke og kjærlege våpen. Lat vera at dei var stae og litt for innkrøkte i seg og sitt, det dei gjorde det gjorde dei for å verja og verna den dyre, kristne fedrearv.

Deira stridaste motmann var bispen. Skar har skildra kosteleg koss dei drogst med han.[14]) Vi har før nemnt hans tolking av resolusjonen av 14. juli 1843, synt koss han var på vakt mot ikkje-godkjende utgåver av lærebøkene, og elles sa frå at dei som kjempa mot dei nye og vølte bøkene, hadde ingen medstridsmann i han. Han let nok falla ord om at han ikkje akkurat ønska å driva bøkene inn med makt, der kyrkjelyden var avgjort imot, men hovudinntrykket ein får av han i denne saka, er at kyrkjedepartementet og bispen sin autoritet skal hevdast og lydast, og at det som i augo hans tok seg ut som stivsinn og uforstand, skulde bøygjast inn under desse autoritetar, til gagn for båe partar.

Det gjeng fram av denne artikkelen at i børjinga var sokneprest Frantzen av same meining som bispen. Det var ikkje fyrste gong han hadde lege i strid med haugianarane. I brev til prostiet av 5. januar 1851 fortel han at då han var prest i Lom arbeidde han ut eit framlegg til brigde av skulestellet der i bygda «hvor Forslaget war nær wed at bliwe antaget, og alene forkastedes af den Grund, at et der utbredt religiøst Parti — Haugianerne — ikke wilde giwe Slip paa Kontrollen med Skolernes Religionsunderwisning».

I Valle møtte han same motstand frå same parti, og der var motstandarane endå meir urikkande. Han var klår over kven leidarane i kampen var, og har til ei tid trudd at ålmugen kunde vinnast, dersom ein fekk tala fornuft inn i dei som gjekk i brodden. Men med kvart har han skyna at det førebils var vonlaust «da Almuen her i høiere Grad, end jeg noget andet Sted har erfaret det, modsætter sig enhver Forandring af det Bestaaende, hwor paatagelig end dens Nytte og Nødwendighed kan synes —.» Då så departementet ikkje fylgde hans råd om å suspendere inntil vidare resolusjonen av 14. juli 1843 for Valle sitt vedkomande, og då alle hans føreteljingar i kyrkjelyden i denne saka ingenting hjelpte, så tilrådde han søknaden av 3. januar 1852.

Her skal vi ikkje gå nærare inn på hans arbeid elles i kyrkjelyden, men berre nemna at han midt under denne striden såg seg tid til å gi ut sine «Christelige Psalmer til Husandagt og Skolebrug» (1851). Om no desse salmane var einslungne og stemningslause, så vitnar dei om hans kjærleik til heim og skule, og syner oss ein prest som både var kunnskapsrik og vilde det beste.

14) Skard: Gamalt or Setesdal I, s. 39 flg.

Nokon avgjort motstandar av haugianarane var han ikkje, heller ikkje av Pontoppidans forklåring. Det går tydeleg fram av den artikkelen hans i Morgonbladet som vi før har nemnt. Han ytrar nok at dei omreisande predikantane er åndelege kvaksalvarar. Men det at dei vinn inngang syner at det var ein åndelig sjukdom hos folket som dei rette lækjarar ikkje hadde kunna lækja. Difor: betre prestar! Kristelege samkomer var han ikkje imot når dei berre kom i gang som ei friviljug akt frå sjølve folket. Gjorde dei det, kom dei til å verta «et herligt Middel til at udbrede og styrke hos Menigmand den religiøse Sands og lidt efter lidt bibringe ham en Oplysning og Dygtighed som man nu saameget savner». Om Pontoppidan brukar han dette uttrykket: «den i det Allermeste fortræffelige Pontoppidan». Ei onnor sak var det at dei nye og vølte bøkene i hans augo var endå betre.

Den kyrkjestrid som vi her har sett nokre gløttar av, er nok frå ei side sett ein strid i det små, i ei einskild bygd, men på den andre sida er den på mange måtar ein god parallell til det som gjekk føre seg i landet vårt på denne tida. For det fyrste syner det oss folkestyret på frammarsj mot embetsmannsrådveldet, den demokratiske kamp som toppa seg i innføringa av parlamentarisma. For det andre er det ein kamp mellom grundtvigianisme og ortodoksi. Og det gjekk her som det elles stort sett gjekk i landet. Innan kyrkja vart grundtvigianisma knekt.

Forutan dei tilvisingar som alt er nemnde, er det som kjelder for denne artikkelen nytta: Forhandlingsprotokollen åt Valle formannskap og Valle skulekommisjon, kallsboka, kopiboka og journalen for Valle soknekall, alle for tidsromet 1840—1856, og elles prestearkivet på same stad i same tid. Rettskrivinga i søknadene frå valldølene er om lag urørd, for å få det mest opphavelege meir fram.

— — —

EN NY NORSK KOMMENTAR TIL APOSTELHISTORIEN

D. A. Frøvig: Kommentar til Apostlenes Gjerninger med innledning. Oslo 1944. H. Aschehoug & Co. 408 s.

Apostlenes Gjerninger hører til de bibelske bøker som er blitt flittigst kommentert av norske teologer. Foruten den populære, bredt anlagte fortolkning av *Ragnvald Gjerløw* i Lutherstiftelsens «Bibelen med Forklaringer» kan vi med tilfredsstillelse peke på de to populær-vitenskapelige kommentarer av våre avdøde professorer, *F. W. Bugges* (2. oppl. 1884) og *Sigurd Odlands* (1936). Disse siste er hver på sin måte fortrinlig skikket for sitt behov. Bugges utlegning utmerker seg særlig ved sin klarhet og sin energiske forfølgelse av Apostelhistoriens frelseshistoriske tankegang, men går tross sin bredde lite inn på de enkelte eksegetiske og historiske spørsmål. Odlands fortolkning «for troende og tenkende bibellesere» er, som man er vant til hos ham, overmåte grundig også i detaljeksegesen og nærmer seg i det hele en vitenskapelig kommentars standard. Men det lå jo i arbeidets formål at den språklige forklaring av grunnteksten måtte forbigås og at det bare i unntakelsestilfelle kunde appelleres til den greske tekst med dens forskjellige lesemåter.

Men det hull som således enno stod tilbake i vår hjemlige kommentarlitteratur til Acta, er no lykkelig utfylt ved *professor Frøvigs* ifjor utkomne bok. Den er vokset fram av hans gjentatte forelesninger for de teologiske studenter ved Menighetsfakultetet og utgitt på oppfordring av disse. Og den må sies å tilfredsstille nettopp våre akademiske teologers studiebehov, samtidig som den inneholder alt vesentlig av det stoff som også prester og andre eksegetisk interesserte bibellesere har bruk for. Å skrive en vitenskapelig kommentar av passende omfang til en bok som «Apostlenes Gjerninger» er ingen lett oppgave; her kreves en begrensnin-

gens kunst og en evne til å uttrykke seg konsist som ikke er enhver gitt. Men Frøvigs bok fortjener ros for begge disse egenskaper. Og om den mangler noe av det som var styrken ved to av hans forgjengeres kommentering av Apostelhistorien, det store overblikk hos Bugge, den grundigere inngåen på de aktuelt-kirkelig betydningsfuldeste steder hos Odland, så utmerker Frøvigs arbeid seg til gjengjeld ved de egenskaper som det særlig spørres om ved en *vitenskapelig* kommentar: en inngående språklig forklaring av den kritisk prøvede grunntekst, nøyaktige historiske realopplysninger med henvisning til kildene og litteraturen, fordomsfri drøftelse av de historisk-kritiske problemer og sist men ikke minst en samvittighetsfull avveiing av de forskjellige eksegetiske muligheter under diskusjon med de beste nyere fortolkere. Herunder har forfatteren gledeligvis også tatt mer hensyn til den engelske kommentarlitteratur enn våre tidligere utleggere av Acta synes å ha gjort. I det hele må det også sies å være et fortrin ved Frøvigs kommentar at den fører så instruktivt inn i den nyere teologis forhandlinger om boken og dens problemer, som det spesielt skjer i de mange opplysende ekskurser som han har skutt inn i sin eksegese. Jeg nevner som eksempler ekskursene om apostelbegrepet, om pinseunderet, om Åndens virkninger etter Acta, om det økonomiske fellesskap i urmenigheten, om Tevdas og galileeren Judas, om åpenbarelsen ved Damaskus, om de eldste, om apostelmøtet og de paulinske brev, om barnedåp, om Gallio og kronologien i Paulus' brev.

Frøvig har i et forord uttalt sitt prinsipielle syn på eksegesens oppgave og metode. Hva den siste angår har han med rette foretrukket den reproduktive metode for den glossatoriske, om han enn ved sin detaljerte språklige glossering nærmer seg den siste, og dette kan av pedagogiske hensyn være heldig når det gjelder en bok med et forholdsvis så vanskelig gresk som Acta. I sin oppfatning av eksegesens oppgave slutter Frøvig seg til Frederik Torm — hvem kommentaren er tilegnet. Han hevder i likhet med Zahn at den ved et skrift som Acta kun har å vise hva forfatteren har villet fortelle, mens spørsmålet om hvorvidt det fortalte svarer til virkeligheten hører historieforskningen til og derfor prinsipielt bør holdes utenfor. Men da det på den annen side får inngripende betydning for tolkningen hvordan spørsmålene om skriftets avfattelse og kilder besvares, forutsetter eksegesen en innledning og ekskurser som historisk-kritisk underbygger forfatterens oppfatning på disse områder.

I sin grundige innledning fastholder Frøvig at Acta er forfattet av lægen Lukas, og daterer bokens avfattelse til tiden 70—80 e. Kr.

(Odland til ca. år 80), mens jeg i min «Paulus' liv og gjerning» med Harnack og flere har ment å måtte sette den til begynnelsen av 60 årene, før enno Paulus' sak var avgjort (28, 30 f.). Jeg føler meg ikke overbevist om nødvendigheten av å rykke avfattelsestiden så langt ned som Frøvig (og Odland), men jeg medgir gjerne vekten av de argumenter som har brakt flertallet av de nyere utleggere til å gjøre det. Forøvrig gleder det meg å kunne fastslå min gjennomgående konsensus med den ærede forfatter i oppfatningen både av innledningsspørsmålene og eksegesen. Naturligvis er det mange enkeltheter hvori vi kan være uenige; således er jeg enno nærmest tilbøyelig til, med Bugge og Odland, å forstå tungetalen på pinsedag som en glossolali tolket av Ånden selv, mens Frøvig gjenopptar den tradisjonelle oppfatning av den som en tale i fremmede språk; jeg savner her en hensyntagen til «de nye tunger», Mark 16, 17. Og det undrer meg at han — i tilknytning til Zahn — kan anta at i urmenigheten nattverden i den første tid etter Jesu død bare ble feiret i forbindelse med påskemåltidet og først etterhånden oftere. Men jeg må erkjenne at forfatteren alltid begrunner sin tolkning godt, og at han, når saken er tvilsom pleier å uttale seg med nødvendig forsiktighet og forbehold. I det hele utmerker Frøvigs kommentar seg ved sin strenge saklighet og sindighet. Han tar ikke munnen for full, men foretrekker gjerne et uttrykk som «det ligger nær å anta», og ikke sjelden lar han spørsmålet stå åpent. Sammenliknet med den plerofori som kjennetegner F. W. Bugges fremstilling, virker Frøvigs nesten for nøktern. Men dette er sikkert ikke bare uttrykk for en individuell forskjellighet hos forfatterne, det er også symptomatisk for den forandring som er foregått i den eksegetisk-historiske teologi, også på positiv side, i den tid som ligger mellom dem. *No* vilde ikke de kategoriske påstande hos Bugge gjøre det samme inntrykk av styrke som dengang. Selv om en vel til dels kunde ønske mer avgjorte dommer enn Frøvigs, tør det nok være at hans «suaviter in modo» virker mer «fortiter in re», i hvert fall overfor de lesere en vitenskapelig kommentar henvender seg til.

Det er et årelangt, flittig og nitid arbeid som er nedlagt i denne Acta-kommentar, og forfatteren fortjener stor takk for den utmerkede vegledning han hermed har gitt våre teologer i eksegesen av et så viktig skrift som «Apostlenes Gjerninger». Den representerer en betydelig forøkelse av norsk eksegetisk litteratur og vil forhåpentlig finne mange lesere også i det øvrige Norden.

Olaf Moe.

HJALMAR HOLMQUIST, 1873—1945.

Professor emeritus, dr. theol. Hjalmar Holmquist i Lund er død og vart gravdlagd i heimbygda Värmland den 10. februar 1945. Han hadde bak seg ein lang og rik arbeidsdag innan det teologiske fagarbeid, fyrst som dosent i kyrkjehistorie i Uppsala frå 1903, og deretter som professor i kyrkjehistorie og symbolikk ved universitetet i Lund frå 1909.

Svensk teologi har hatt mykje å gjeva den evangelisk lutherske verda i dei seinere desennier, og då serleg på det systematiske og lærehistoriske området; men ingen svensk teolog mellom dei to verdskrigane har vore så ålment og flittig lesen av dei tre nordiske lands teologiske studentar som kyrkjehistorikaren Hjalmar Holmquist. Med sine studiebøker har han øvt innverknad ikkje minst på norske teologi-studerande gjennom ein heil generasjon.

Holmquists kyrkjehistoriske produksjon er uvanleg rik. To gonger publisera han framstillingar av den ålmenne kyrkjesoga i fleire band, siste gong heilt fram til vårt hundreår. Omfram dette skreiv han monografiar og biografiar frå dei ymse lands kyrkjesoge.

To ting karakteriserar Holmquists studier i ålmen kyrkjesoge: hans omfatande lesnad og hans fengslande framstillingskunst. For studiet skuld lærde han seg mange européiske mål, studerte Hollands kyrkjesoge på hollandsk, Spanias på spansk, Italias på italiensk, osb.

Hand i hand med arbeidet innan ålmen kyrkjesoge, som vel for største parten kvilte på litteraturlesnad, gjekk hans spesialstudier innan svensk kyrkjesoge, der han gjekk til kjeldene. I yngre år levera han ei akademisk avhandling om kyrkjemannen Johannes Matthiæ Gothus som levde på Gustav II Adolfs tid, og litt seinare eit arbeid om dei svenske domkapitel. Sers verdfulle er Holmquists studier i svensk reformasjonshistorie gjennem mange år. Viktig til forståing av nyare svensk kyrkjeliv er også hans vesle arbeid C. O. Rosenius' universitetsår (1923). Saman med sin disippel og medarbeidar, noverande professor Hilding Pleijel, grunnlagde han det store verket Svenska kyrkans historia, som han ikkje fekk sjå fullført, men der han sjølv skreiv tri halvband (Band III, 1—2, og IV, 1) om reformasjonstida og Gustav II Adolfs tid, i alt 1210 sider.

Holmquist la i sine forelesningar og skrifter mest vekt på å gjeva idé- og straumdrags-historie. Han hadde òg syn for den nyskapande personlegdoms rolle, men helst ser han soga som ei samanfletting av kontinuerlege samanhengar. Av monografiske emne interessera han seg mykje for toleransens historie. Hans studier resulterte her i fleire arbeid, det største og verdfullaste er Tvång, tolerans, samverkan, 1929. Den religiøse toleranse såg han det som ei oppgåve å elska fram. Han interessera seg mindre for den konsolidering av læra som også høyrer med til eit sterkt og framgangsrikt kyrkjeliv. Stor interesse og forståing la han for dagen for religiøse folkerørsler. Holmquist har fortalt at han sjølv i sin barndom tok imot inntrykk både frå norsk haugianisme og svensk rosenianisme som møttest i Värmlandsbygdene. Dette torer ha verka med til å skapa hans interesse for vekkjingsrørslene i heimlandet og ute i verda. Holmquist skapte skole i Sverige når det gjeld utgranskinga av religiøse straumdrag i folkelivet. Når dette studium har opplevt ei så rik bløming i nyare svensk kyrkjesoge-gransking, er det visst mykje professor Holmquists insiterande opptak å takka for. *Andr. Seierstad.*

ROM 8, 1—4 I AKTUELL BELYSNING

EN EKSEGETISK UNDERSØKELSE

Av Torbjørn Osnes.

Slutning.

Vi går så over til en nærmere undersøkelse av de gjenstående ledd i slutten av v. 3: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.

Av avgjørende betydning blir det hvorledes komplementet ἐν τῇ σαρκί forstås. Til hvilket ledd skal det henføres? Det er rimelig først å forsøke å henføre det til det nærmest stående ledd: τὴν ἁμαρτίαν. No kunde det jo straks innvendes at vi da vilde ha ventet artikkel foran komplementet ἐν τῇ σαρκί. Men det spørres om denne innvending har noen særlig vekt. Artikkelen pleier i grunnen i slike tilfelle bare bli satt når det etterstilte attributt har ettertrykk (står i motsetning til noe annet) eller når tvetydighet skal unngås.[55]) Her er det tydelig at det ikke foreligger noen motsetning mellom den synd som befinner seg i kjødet og en annen synd.

Substantivet σάρξ vil under ovennevnte forutsetning få betydningen kjødet (den onde natur). Her tales da om «synden i kjødet». Uttrykket må ligge på samme linje som uttrykket i 7, 17. 20 (ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία). Synden er vel anskuet som en hersker som bor i den vonde natur. Det turde vel derfor være riktig å oversette «*syndemakten i kjødet*». Eller vi kunde benevne hele uttrykket «*egenviljen*» eller «*begjæret*». I alle tilfelle må det være «arvesynden» som omhandles (eller den naturlige tilbøyelighet som et menneske har med fra fødselen av).

Betrakter vi sammenhengen, er det slett ikke unaturlig at «syndemakten i kjødet» er nevnt som objekt for fordømmelsen. Det er jo denne som er den sterke makt som drar nedover og får mennesket til å gjøre det onde (sml. Rom 7).

Men da kommer vi til det brennende spørsmål: Når skulde denne fordømmelse av «syndemakten i kjødet» (arvesynden) være skjedd?

55) Blass-D. § 269, 1.

Det er ikke nevnt noe tidspunkt i teksten, med mindre vi lot aor. part. πέμψας uttrykke det samtidige med hovedverbet κατέκρινεν. Dette er ikke uvanlig. Spesielt synes det hyppig å finne sted «wenn seine Handlung mit der des aoristischen Verbum finitum identisch ist».[56]) Den mest interessante parallell synes meg å måtte være 2 Pet 2, 6 (sml. ovenfor). Forstår vi v. 3 slik, vilde innholdet av κατέκρινεν κτλ være det som uttrykkes i πέμψας κτλ.

Fordømmelsen av «syndemakten i kjødet» vilde under nevnte forutsetning være skjedd *i og med Sønnens sendelse i syndig kjøds liknelse.*[57]) Derved at Gud lot sin sønn tre inn i verden — dog uten «syndemakten i kjødet» (arvesynden) — er det faktisk skjedd en fordømmelse av «syndemakten i kjødet». Her er jo et menneske som er løftet ut av den vanlige slektssammenheng. Her er skjedd et brudd. Den grunnleggende begynnelse for en ny slekt var dermed gjort. No var det mulighet for at en ny slekt kunde framstå som ikke bar på den dårlige arv fra Adam.

At disse tanker er helt riktige, må enhver innrømme. Det er skjedd et brudd i og med inkarnasjonen. — Et stort fortrin ved denne forståelse er at Gud også blir direkte subjekt for κατέκρινεν.

Men det må nok gjøres en del innvendinger overfor dette tolkningsforsøk. Vi vil ikke legge så stor vekt på at denne ikke er helt grammatisk sikker.

Viktigere er det at i og med inkarnasjonen vilde bare *muligheten* for en prinsipiell fordømmelse av «syndemakten i kjødet» være til stede. Parallellen med Adam (fallet) sier oss dette tilstrekkelig klart.

Den viktigste innvending tør dog vel være at vi mangler det avgjørende moment. *Ulikheten* med det syndige kjød måtte under nevnte forutsetning vært sterkt understreket. Her er det dog bare likheten som betones.

Av disse grunner vender vi oss fra denne oppfatning.

Det synes da som om vi blir latt vilkårligheten i vold. «Die knappen Worte lassen keinen sicheren Schluss zu, in welcher geschichtlichen Tatsache sich Paulus die Verdammung vollzogen denkt.»[58]) Så meget torde vel kanskje no sies at det dreier seg om to *i tid atskilte* Guds gjerninger. Aor. part. πέμψας angir da en handling som er skjedd forut for den i hovedverbet nevnte. Slik er det som oftest.

Hvilken er da den gjerning hvorved «syndemakten i kjødet» ble

56) Blass-D. § 339, 1. — 57) Zahn. — 58) Bauer, «Griech.-Deutsches W.buch» til κατακρίνειν.

fordømt? Under henvisning til v. 2 og v. 4 har man tenkt på *den historiske sendelse av den Hellige Ånd.*[59]) Det er da egentlig ingen annen forskjell på det som omtales i v. 2 og v. 3, enn denne at Paulus i v. 3 utvider det han i v. 2 har uttalt om seg selv, til en Guds gjerning som er skjedd til gode for menneskeheten overhodet. Å frigjøre fra syndens og dødens makt er det samme som å fordømme «syndemakten i kjødet».

Selv om denne tolkning virker nokså fjern, kan vi ikke komme bort fra at den peker på noe riktig. «Syndemakten i kjødet» er prinsipielt tilintetgjort for oss ved sendelsen av den Hellige Ånd — eller kanskje aller helst ved åndsmeddelelsen i dåpen. (Det gamle menneske ble korsfestet forat syndelegemet skulde bli til intet, Rom 6, 6.)

Men tross det som her er sagt, må denne oppfatning ansees som uholdbar. Det tør være vanskelig å påvise noen parallell til den tanke at «syndemakten i kjødet» ble fordømt ved den historiske sendelse av den Hellige Ånd. I alle tilfelle måtte en slik uvant tanke ha vært tydeligere uttrykt.

Alt i teksten tyder på at fordømmelsen av synden skjer *ved Guds egen sønn* som nettopp er sendt i den hensikt. Sendelsen av Guds sønn i syndig kjøds liknelse synes under nevnte forutsetning å måtte bli helt betydningsløs.

Vi føres på denne måte over til en oppfatning hvor det tydelig gis til kjenne at fordømmelsen skjedde ved Guds sønn. Vi tenker på den oppfatning som går ut på at Jesus *under hele sitt liv og endelig i sin død* («als der krönende Abschluss seines Werkes»)[60]) nedkjempet og overvant «syndemakten i kjødet».[61]) Han lot seg ikke forføre av begjæret. «Når det heter at Kristus fordømte synden i kjødet, Rom. 8, 3, da betyr det nettopp at han fornektet eller fordømte egenviljen, så denne aldri kom til utførelse.»[62]) Når det gjelder spørsmålet om hvorledes dette kunde skje, svares f. eks.: «In der Person Jesu wurde die Sündemacht, die sich auch bei ihm in der σάρξ regte, durch das πνεῦμα niedergehalten und überwunden so dass Jesus sündlos blieb.»[63]) (Det henvises gjerne i denne forbindelse til Rom 1, 4 — πνεῦμα ἁγιωσύνης, som da forstås om Jesu menneskelige ånd.)

Det kunde kanskje innvendes at vi under denne forutsetning vilde ha ventet imperfektum. Det var jo noe som skjedde under hele Jesu liv. Men κατέκρινεν kan meget godt være kompleksiv aor. For Paulus var fordømmelsen en avsluttet akt. Og tanken på døden

59) Hofmann. — 60) Sitat fra Holtzmann (Nt. Theologie II2 s. 82). — 61) Til denne oppfatning henhører de tolkere som regner med at Jesus hadde «syndekjød», se ovenfor. — 62) Elias Aslaksen, «Jeg er korsfestet med Kristus», s. 18. — 63) Lietzmann.

«als der krönende Abschluss seines Werkes» fyller nok tanken mest. Jesu død var jo det sentrale for Paulus.

En annen innvending som reises, er at Gud står som subjekt for κατέκρινεν, mens under nevnte forutsetning Jesus vilde være subjekt. Men det spørres om denne innvending er fellende. Meget mer torde det vel sees slik som mange andre steder, at Gud fordømmer med Sønnen som middel (sml. «Gud var i Kristus o. s. v.» 2 Kor 5, 19). Nettopp til denne gjerning var Sønnen sendt (sml. til περὶ ἁμαρτίας).

Denne oppfatnings fortrin er at den har sett at Jesu overvinnelse av syndens makt også foregikk gjennom hele hans liv.

Men hvor tiltrekkende den enn kan synes for den naturlige fornuft, må den absolutt avvises. Den hviler nemlig på den forutsetning at Jesus selv hadde «syndemakten i kjødet», «egenviljen». At dette er uriktig, er tilstrekkelig klargjort ovenfor.

Som særlig urimelig vilde denne oppfatning framtre dersom vi reiste dette spørsmål: Hvorledes kunde denne Jesu fordømmelse av «syndemakten i kjødet» komme oss til gode?

Innenfor Smith-vennene regner man nok med at i og med at Jesus korsfestet «syndemakten i kjødet», så er i prinsippet også «syndemakten i kjødet» korsfestet for oss. Han var jo en av våre egne. Men hvorledes blir det virkeliggjort hos oss? Av deres skrifter framgår det at det virkeliggjøres ad *eksemplets veg*. Jesus har vist oss at det virkelig går an å seire over begjæret. Da går det an også for oss. «Hvor meningsløst å be oss følge etter i hans fotspor, hvis han i sitt kjøds dager hadde hatt et eller annet slags hellig kjød. Da måtte vi — når vi seiret — nødvendigvis ha gjort det bedre enn han. Hvis en svak vinner samme seier som en sterk, da er den svake størst verd. At en kjempe knuser en mygg, er intet mesterverk.»[64]) Her regnes det bare med *egne krefter*. Guds kraft, Åndens kraft, kjennes ikke. Hele deres strev blir på denne måte lovgjerninger.[65]) Visstnok tales det om at det er ved tro egenviljen korsfestes. Men denne tanke kommer i et eiendommelig lys ved en uttalelse som jeg hørte på et møte: «Tro er intet annet enn *lydighet*.» Nettopp fordi soningsverket kommer helt i bakgrunnen, framtrer denne retning som en ren hellighetsbevegelse med *lovisk* preg.

I enkelte kretser nevnes nok åndsmeddelelsen som det moment som virkeliggjør denne overvinnelse av syndemakten i kjødet hos oss.[66]) Men vi kan ikke få del i Kristi Ånd uten at skylden og skillet først er borte (Gal 4, 6). Det er en grunnleggende tanke hos Paulus.

64) Elias Aslaksen, «Kristus åpenbaret i kjød», s. 39. — 65) Det eneste som har interesse for Gud er våre gjerninger. Det gis ingen annen kristendom enn *gjerningskristendom*. Se til dette Elias Aslaksen, «70 veier til himmelen», kap. 34. — 66) Sml. Holsten.

Men skylden kunde ikke heves hvis Jesus hadde synd i kjødet. Da døde han for egen synd. Soningsverket vilde ikke gjelde oss.

Da vi ikke finner noen tilfredsstillende løsning under den forutsetning at τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί hører sammen, vil vi forsøke å løse forbindelsen og istedenfor henføre ἐν τῇ σαρκί til verbalformen κατέκρινεν. Flere muligheter åpnes da.

Først forsøker vi fortsatt å ta σάρξ om kjødet (den vonde natur). Denne betydning er også den vanligste i sammenhengen. Det kunde da foreligge en *pregnans:* Gud fordømte synden i og med kjødet ɔ: i og med at han fordømte kjødet. Det tenkes da naturligvis på vårt kjød.

Hovedtrykket vilde på denne måte komme til å ligge på ἐν τῇ σαρκί som vilde korrespondere med versets første del (διὰ τῆς σαρκός).

Sammenhengen med kap. 7 kunde synes å støtte denne tanken. Det store hinderet Paulus regner med, som drar nedover og får mennesket til å gjøre det vonde, er σάρξ. Som σάρκινος er jeg solgt under synden. Det tales om synden som bor i meg, i mitt kjød. I meg, det er mitt kjød, bor intet godt. Det er en syndens lov i mine lemmer. Kjødet kan ikke annet enn frambringe synd. Skal jeg bli fri fra synden, må jeg først bli fri fra det som egger til synd, kjødet. Men blir kjødet satt ut av kraft, er dermed frigjørelsen fra synden gitt. — Den følgende utvikling i kap. 8 synes også å forutsette at det er skjedd noe med kjødet. Vi henviser til v. 12: «Vi står ikke i gjeld til kjødet.»

Dette høres rimelig ut. Men vi får no undersøke ut fra teksten og ut fra Paulus' tankeverden om denne tolkning kan forsvares.

Når skal vi — ut fra denne forutsetning — si at fordømmelsen av kjødet (den vonde natur) fant sted? Det er ingen tidsangivelse her med mindre vi gikk tilbake til Zahns oppfatning: fordømmelsen av kjødet foregikk i inkarnasjonen. At denne ikke kan godtas, er påvist ovenfor. Vi er da latt vilkårligheten i vold. Men det tør nok være ikke liten sannhet i det som enkelte tolkere hevder at selve verbet κατακρίνειν tyder på at fordømmelsen ble fullbyrdet i døden (sml. Rom 5, 16).[67]) Fordømmelsen av kjødet skulde etter dette være foregått *i Jesu død.* Da Jesus døde, fikk kjødet dødsstøtet (og dermed også synden). Hvis dette var sant, synes man å måtte trekke den farlige konsekvens at Jesus hadde syndig kjød. For det var jo etter dette syn *det syndige kjød* han fordømte i og med døden, og det kjød som døde, var *hans eget.* Altså hadde Jesus syndig kjød. Men dette vilde bety et fall tilbake til den forrige oppfatning.

67) Philippi, Moe.

For å komme unna denne konsekvens brukes en hel forklaring. σάρξ får en slags dobbeltbetydning. Det står både om Jesu kjød (legeme) og om vårt kjød (vår vonde natur).[68] I og med at Jesu rene kjød ble hengitt i døden for vår synd, ble synden fordømt. Men «blev hans, menneskehetens hoveds, kjød i døden rammet av Guds fordømmelsesdom, så blev i hovedet hele menneskehetens kjød fordømt, men dermed også den syndemakt som hadde behersket kjødet».[69] «Through the mystical union with him the death of His Flesh means the death of ours.»[70] «The key to this difficult clause is supplied by ch. 6, 7—10.)[71]

Vi kan ikke nekte for at allerede denne svevende dobbeltbetydning av σάρξ — særlig her hvor det dreier seg om et historisk verk — stiller denne oppfatning i et noe tvilsomt lys.

Men vi mener det er av særlig interesse å reise spørsmålet om det er riktig å si at vårt kjød (ɔ: vår onde natur) ble rammet av dødsstøtet ved Jesu død. Vi er kommet til at det slett ikke er så opplagt som alminnelig antatt. At vårt kjød er fordømt i den forstand at det ikke lenger skiller oss fra Gud, er sikkert. Jesus døde for all synd — også for vår onde natur. Men kan vi si — når vi ser på det rent *historiske* (om Jesu historiske frelsesverk til forskjell fra det som skjer i dåpen) — at denne fordømmelsesdom var av prinsipiell art, slik at den tillike brøt kjødets herredømme? At den moralske makt synden hadde hatt over menneskene, ble fratatt den? Det faller vanskelig å gå med på denne tankegang. At Jesus *for egen del* har brutt syndens makt gjennom sitt syndfrie liv, sin død og oppstandelse, går klart fram av Skriften. Dette er det rent historiske. Slik brøt Jesus syndens makt. Men dette hørte organisk med til soningsverket — forat han skulde være det lyteløse lam. Å tale om en prinsipiell tilintetgjørelse av kjødets makt på Golgata i samme forstand er vel ikke riktig. Da Jesus ikke hadde synd i kjødet (ɔ: den onde natur), kunde han ikke stilles til kamp med kjødet i samme forstand som med synden, døden og djevelen

Det som her er nevnt, er det rent *historiske* (v. 3 er da også i høyeste grad historisk) — noe annerledes tar det seg ut når vi vender oss til den *personlige befrielse fra syndens makt ved dåpen og åndsmeddelelsen* (v. 2, Rom 6, 1 ff.). Da settes vi i et inderlig døds- og livssamfunn med Kristus Jesus (unio mystica). Det gamle menneske korsfestes, det nye oppstår. Det er *den Hellige*

68) σάρξ blir å forstå om den syndige menneskenatur som om enskjønt bare καθ' ὁμοίωμα — også Kristus eide (sml. Tholuck). — 69) Feine. — 70) Lipsius, sitert fra Sanday—H. — 71) Sanday—Headlam. — Det primære ved ovennevnte oppfatning er nok opphevelsen av skylden (sml. til Tholuck). Vi henviser i denne forbindelse også til Philippis forståelse av dette ledd, «sühnend zu tilgen».

Ånd som bevirker dette. Her blir det riktig å si at kjødet må først få dødsstøtet, så følger tilintetgjørelsen av syndens makt med.

Den ovennevnte oppfatning gjør seg skyldig i en sammenblanding av det historiske og det personlige. Hele v. 3 framtrer dog som et rent historisk verk.

Vi nødes derfor til å gå fra også denne oppfatning og søke etter en forståelse som i dette vers ser et rent historisk verk som Gud har gjort i sin sønn. En slik forståelse er allerede trådt oss imøte under behandlingen av foregående oppfatning. σάρξ tas da i betydningen «*legeme*», og det tenkes på Jesu legeme idet αὐτοῦ underforstås.[72]) Ef 2, 14 synes å muliggjøre denne tolkning. Hvis vi da også tok verbet κατακρίνειν i betydningen «straffe» (eksekusjon av fordømmelsen), vilde vi få følgende oversettelse: Gud fordømte synden på Jesu legeme. Gud straffet vår synd på Jesu legeme ɔ: med *døden*.

Meningen blir: «Gud lot fordømmelsens dom over alle våre synder falle på sin sønn da denne stod som en synder (i syndig kjøds liknelse og til et syndoffer) for den guddommelige rettvishets dom. Det er hele Skriftens store hovedlære at «den som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss forat vi i ham skulde bli rettferdige for Gud», at «Herren kastet alles våre synder på ham», at han var Guds lam som bar vår synd. Men er vår synd blitt avstraffet på den rene, da er dermed også dens makt til å fordømme oss borttatt så sant Gud ikke to ganger utkrever samme skyld.»[73])

Uttrykket handler etter dette syn om soningen — *opphevelsen av skylden.*[74]) For dem som forstår v. 2 om frigjørelsen fra loven, er denne tolkning helt nødvendig. Annerledes blir det når vi forstår v. 2 om den personlige befrielse fra syndens og dødens makt.

Det er en helt skriftmessig tanke det her gis uttrykk for. Vi har møtt den allerede tidligere i Romerbrevet (kap. 3—5). Men vi kan ikke dermed gå ut fra at det er denne tanke som foreligger også her på dette sted. Det må bli gjenstand for undersøkelse. Ved en nærmere betraktning blir denne oppfatning tvilsom.

Det må for det første ganske bestemt hevdes at utelatelsen av αὐτοῦ i dette tilfelle vilde være helt utillatelig. I samme forbindelse kan det også nevnes at bruken av σάρξ om «legeme» er underlig her. Den vilde forutsette samme betydning i σὰρξ ἁμαρτίας. Men som vi så da vi behandlet dette ledd, faller dette meget vanskelig. På

72) Flere tolkere går inn for denne betydning, f. eks. Origenes, Grotius, Olshausen, Otto (sml. Meyer—Weiss), Rosenius. Tolkningen av hele verset går dog i forskjellige retninger. — 73) Rosenius til Rom 8, 3. — 74) Blant dem som forstår v. 3 om opphevelsen av skylden, nevner Tholuck (herunder regnes også representanter fra den ovenfor nevnte oppfatning): Orig., Chrys., Augustin, Thomas, de protestantiske eksegeter og flere nyere, f. eks. Philippi.

denne måte vilde denne betydning komme helt uformidlet og unaturlig. (I Rom 7, 4 brukes σῶμα om samme sak.) Skulde likevel denne opfatning etter sitt saklige innhold være riktig, holder vi det for sannsynligst — de ovennevnte innvendinger tatt i betraktning — at det hadde foreligget en enklere konstruksjon, f. eks. ἐπ' αὐτόν (sml. Jes 53, 5). Her rører vi ved enda en innvending. Etter det aktive verbum synes preposisjonen ἐν å være upassende. Preposisjonen ἐπί (med akkusativ) vilde ha gitt oss den rette forestilling. Disse mer formelle innvendinger bevirker at vi stiller oss skeptisk til den ovenfor skildrede oppfatning. Et blikk på sammenhengen bestyrker oss i denne skepsis. Det er nemlig ikke tanken på syndens skyld som danner bakgrunnen for dette vers, men det er tanken på *syndens makt* (kap. 7 og 8, 2). Vårt vers kommer som en begrunnelse for hvorfor det nettopp er i samfunn med Kristus Jesus det er mulig å bli frigjort fra syndens makt. Det synes å peke hen på et oppgjør med synden. En tilintetgjørelse av syndens makt. Hele sammenhengen fordrer bestemt at det i vårt vers dreier seg om en tilintetgjørelse som rammer selve synden.

Vi har ikke kunnet bli fortrolige med noen av de oppfatninger som forstår σάρξ enten om den onde natur eller om Jesu legeme. Det spørres da om det er noen annen mulighet for forståelsen av komplementet ἐν τῇ σαρκί. Vi hevder at så er tilfelle. Vi tenker på den betydning som foreligger på steder som Gal 2, 20; Fil 1, 24. 22; 2 Kor 10, 3; Kol 1, 22; 1 Pet 4, 2. Her høver hverken betydningen kjødet (den onde natur) eller legemet. Her må foreligge en mer utvidet og samtidig nøytral betydning av σάρξ: *den jordiske væreform*. Motsetningen dannes som regel av det liv og den tilstand som kommer etter døden. Komplementet ἐν τῇ σαρκί må da forstås: i den jordiske væreform eller tilværelse. Forstås dette ledd på denne måte i vårt vers, vil det betegne *skueplassen* hvor fordømmelsen (eller tilintetgjørelsen) av synden foregikk.[75])

Denne forståelse vilde bringe en utmerket korrespondanse med det foregående ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. At Gud sendte sin egen sønn på denne måte, vil jo nemlig si (sml. eksegesen) det samme som at Gud har latt sin sønn som et menneske tre inn i denne jordiske tilværelse eller væreform hvor synden hersket. Ved denne sin sønn har så Gud beseiret og tilintetgjort synden nettopp på denne skueplass ɔ: i den jordiske væreform. Her måtte den nemlig beseires, på det sted hvor den selv opptrådte og hersket uinnskren-

75) Denne oppfatning hevdes bl. a. av B. Weiss, Godet, Kühl, Cremer—Kögel (se om κατακρίνω). Andre representanter, se Meyer—Weiss, s. 336. Det vil dog gjøre seg gjeldende forskjeller når denne oppfatning nærmere skal utformes.

ket. Fra første stund forsøkte synden å bemektige seg også ham. Et veldig drama utspiltes. På den ene side stod Gud, representert ved sin sønn — på den annen side stod synden (eller kanskje det er rettest å si *djevelen.*[76])

Kampens utfall uttrykkes slik: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν. Det naturligste er å ta κατακρίνειν i betydningen «tilintetgjøre» (beseire). Aorist κατέκρινεν sier at kampen er ført til ende med seier for den ene part: Guds sønn. Når fikk synden (djevelen) det tilintetgjørende slag? Det skjedde *ved Jesu lydige hengivelse i døden* (sml. Fil 2, 8; Rom 5, 19). Ved sin død ble Jesus for alltid ferdig med synden og dens anslag. Ikke på et eneste punkt hadde han gitt etter for synden. Men dermed var dens makt tilintetgjort for Jesu vedkommende. Det kunde jo synes som om det var synden som triumferte ved Jesu død. Døden er jo syndens lønn (Rom 6, 23). Men Jesu død var ikke en død for egen synd, den var en død for andres synd (se f. eks. 1 Kor 15, 3). At Jesu død virkelig var en triumf over synden, ble godtgjort *ved Jesu oppstandelse.* Når døden ikke lenger har noen makt over Jesus (Rom 6, 9), viser det klart at synden (djevelen) er rammet av et tilintetgjørende slag.[77])

Det er sikkert Jesu død (og oppstandelse) som står for Paulus' tanke som tidspunktet for den åndelige seier over synden (og døden). Men vi holder det ikke for usannsynlig at aor. κατέκρινεν er kompleksiv ɔ: at det fremadskridende, suksessive også er med i tanken. *Hele Jesu liv* var nemlig også en stadig kamp mot synden (djevelen) og en stadig fordømmelse av den. Denne tanke trer nok mer i bakgrunnen hos Paulus, men vi merker den, spesielt når talen er om Jesu lydighet. Det tør dog være at enkelte tolkere har lagt altfor stor vekt på denne tanke.

Vi vil hevde at denne framstilte oppfatning gir den mest tilfredsstillende løsning på vårt omstridte sted. Ved vår tilretteleggelse av v. 3 synes komplementet ἐν τῇ σαρκί å falle inn som et naturlig ledd i sammenhengen — spesielt på grunn av korrespondansen med ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. I det hele volder dette komplement minst vanskeligheter under ovennevnte forutsetning. — Også det krav som vi mener v. 3 ut fra sitt innhold selv stiller: å bli forstått om et rent historisk verk av Gud i Kristus Jesus, er tilgodesett.

Enhver bør vel også innrømme at sammenhengen mellom v. 2 og v. 3 blir utmerket når v. 3 forklares på ovennevnte måte. Hvorfor kan jeg nemlig nettopp *i samfunn med Kristus Jesus* befris fra syndens og dødens makt (v. 2)? Jo, fordi han ved sitt verk har tilintetgjort syndens makt (v. 3). — Dette betyr ikke at vi ser bort

76) Sml Joh 12, 31. — 77) Sml. til disse tanker Sangboken nr. 182, v. 3 («Mørkhetens fyrste sitt dødssår fikk»).

fra soningsverket som grunnlag for den subjektive befrielse fra syndens makt. Jesu verk er et organisk hele. Men det kan sees under forskjellige synspunkter. Tidligere i Romerbrevet ser Paulus Jesu verk under synspunktet av soning (opphevelse av syndens skyld). Men det synspunkt som her er anlagt, er tilintetgjørelsen av syndens makt.

Kap. 6 synes også å kunne tre støttende til denne oppfatning. Her framstilles jo også tydelig Jesu død og oppstandelse som det historiske grunnlag for den personlige befrielse. Det nye her i Rom 8 er *Livets Ånd* som nettopp i dåpen setter et menneske i forbindelse med den døde og oppstandne Kristus Jesus og lar de livgivende krefter overføres på oss.

Hever vi oss opp til et overblikk over syndens og dødens historie fra fallets dag, vil vi merke at den er *brutt* på et bestemt tidsavsnitt i historien. Det begynte med Jesu fødsel (uten arvesynd). Hele Jesu liv var en tilintetgjørelse av syndens makt. Tidsavsnittet avsluttes med Jesu død og oppstandelse. Fra den tid er det satt en kraft inn i verden som skal virkeliggjøre denne seier i de enkeltes liv — *den Hellige Ånd.*

Det står enda igjen et ledd ved begynnelsen av v. 3 som ikke er omtalt. Med hensikt har vi ventet med å behandle dette ledd. Først når hovedsetningen er behandlet, har vi egentlig forutsetning for å kunne forstå dette ledd på rette måte. Det synes nemlig nokså uselvstendig.

Først noen bemerkninger angående selve leddet før vi setter det i nærmere relasjon til hovedsetningen. Vi stanser ved uttrykket τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. Det tør være klart at ordet τὸ ἀδύνατον er et substantivert adjektiv. Men betydningen kan variere.

Det kan stå i aktivisk betydning (det svake ved loven) lik substantivet ἡ ἀδυναμία som betyr «svakhet», «avmakt». Her dreier det seg om lovens avmakt. Hele sammenhengen taler for at det er Guds lov, Moseloven, som omhandles. Men denne aktiviske betydning blir meget vanskelig her i denne sammenheng. Det forstår vi både når vi vender oss til hovedsetningen og til ἐν ᾧ-setningen som er knyttet til. I denne siste tales det om at loven er maktesløs på grunn av kjødet. ἐν ᾧ kan enten stå lokalt (i det, hvori), temporelt (mens) eller kausalt (fordi).

Hele dette ledd i begynnelsen av v. 3 må under forutsetning av at nevnte oppfatning er riktig, stå selvstendig i forhold til hovedsetningen. Det vilde jo være unaturlig å la τὸ ἀδύνατον κτλ. føres inn i hovedsetningen som objekt ved siden av τὴν ἁμαρτίαν.[78])

78) Cremer—Kögel.

Likeså umulig vilde det være å oppfatte uttrykket som stående i apposisjonelt forhold til hovedsetningen.[79])

Men vanskelig blir det også å tenke seg dette ledd stående selvstendig. Da måtte τὸ ἀδύνατον tas som subjekt og et predikat («bestå i») underforstås: «Lovens avmakt bestod i at den var maktesløs ved kjødet.»[80]) Men hva har en slik uttalelse å bety i denne sammenheng? Dette er jo tydelig sagt i kap. 7. Åpenbart er det noe annet Paulus vil ha gitt uttrykk for her.

Enda mer urimelig er det å tenke seg τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου som subjekt i ἐν ᾧ-setningen som da tas kausalt: «Fordi lovens avmakt er maktesløs på grunn av kjødet etc.»[81]) Det blir for stor opphopning av uttrykk og en utillatelig flytning og framhevelse av ord.

Ganske annerledes naturlig og enkel blir konstruksjonen når det substantiverte adjektiv tas passivisk. Sammen med genitiven τοῦ νόμου blir betydningen «det som er umulig for loven». (Genitiven er fullt forsvarlig, Blass-D. § 263, 2.) Denne betydning peker straks i retning av at vi har å gjøre med et apposisjonelt forhold. Og hva skulde vel ligge nærmere enn å betrakte dette ledd som stående i apposisjonelt forhold til hovedsetningen? Hvori består nemlig det som var umulig for loven? Er det ikke nettopp i det som var mulig for Gud i sin sønn: å tilintetgjøre syndens makt? Det kunde ikke loven. Hele kap. 7 sier oss dette. Istedenfor å tilintetgjøre syndens makt, egget den tvert imot syndemakten (7, 5. 8. 9. 11) og førte til død (7, 10). — Men enda sterkere enn dette understrekes at det ikke er lovens skyld at syndemakten vekkes ved den, det beror på noe *korrupt* hos mennesket, dets kjød. Loven er åndelig, rettferdig og god — mens jeg er σάρκινος, solgt under synden (7, 14 ff.). Denne bakgrunn gir oss klarhet over hvorledes setningen skal forstås. Her kommer nemlig grunnen til at det er umulig for loven å tilintetgjøre syndens makt: fordi den er maktesløs på grunn av kjødet (ἐν ᾧ om grunnen, Hebr 2, 18; 6, 17).

Vi betrakter altså dette første ledd i v. 3 som en apposisjon til hovedsetningen — selv står det som en slags absolutt nominativ. Det er med vekt stilt foran. Først på denne bakgrunn kommer storheten i Guds gjerning riktig klart fram.

I dette ledd kommer menneskets *status corruptionis* på det aller skarpeste fram. Denne gjør at mennesket ved loven aldri kan nå fram hverken til rettferdiggjørelse (Rom 3, 20) eller helliggjørelse.[82]) Smith-vennene mener at loven — i den form Jesus har gitt den — kan føre til helliggjørelse. Det avsløres som vrang-

79) Philippi. — 80) Hofmann. — 81) Th. Scott. — 82) Sml. Modalsli i T. T. K. 4. hefte 1944, s. 159, annet avsnitt.

lære. Det måtte en sterkere makt til for å tilintetgjøre syndens makt.

Men det som var umulig for loven, er gjort mulig ved Guds gjerning i sin sønn.

V. 4.

Det er blitt helt nye vilkår for menneskene etter denne Guds gjerning i sin sønn. Det går klart fram av *hensikten* som følger i v. 4 i form av en ἵνα-setning.

Vi stanser først ved subjektet τὸ δικαίωμα. Det åpner muligheter i flere retninger.

Også dette ord hører inn under de substantiv som er dannet av verbet med suff. μά,[83]) og som derfor betegner det ved verbets handling frambrakte. δικαίωμα betyr da «det som er framkommet gjennom handlingen å erklære for rettferdig (rett)».

Ut fra dommersynspunkt kunde det framkomne resultat bestå i *frifinnelse* (eller den avsagte frifinnelsesdom). En slik betydning kan påvises i Rom 5, 16. Parallellismen med κατάκριμα peker ganske bestemt i den retning.

Fra samme synspunkt vilde det framkomne resultat in malam partem ta seg ut som *straff*. Åpenbart foreligger denne betydning i Rom 1, 32 — den følgende setning sier oss dette. Vi henviser også til Apok. 15, 4.

Skulde vi iaktta det framkomne resultat ut fra lovgiversynspunkt, vilde vi finne en betydning, som dog er meget sjelden: *en rettferdig gjerning* eller *lovoppfyllelse*. Vi finner denne betydning i Apok. 19, 8 («de helliges rettferdige gjerninger»). Og den sannsynligste oppfatning av Rom 5, 18 peker også i den retning. Visstnok forstår Cremer δικαίωμα om «die für den Sünder geltende Rechtfertigungstat» ut fra den vanlige paulinske språkbruk, men parallellismen med παράπτωμα og sammenhengen leder oss til å ta δικαίωμα om «rettferdig gjerning». Hele Jesu verk, spesielt hans død, er her sett under lydighetens synspunkt.

Den betydning som likevel er den vanligste, både i GT (LXX) og NT, er nok — fremdeles sett under lovgiverens synspunkt — en *rettsfordring*, forskrift eller bud. Fra GT nevner vi som eksempler Ex. 15, 26; Lev. 25, 18; Devt. 30, 16 (δικαίωμα er gresk oversettelse av חֹק, חֻקָּה, muligens også מִצְוָה). Fra NT kan nevnes Luk 1, 6; Hebr 9, 1. 10 og desuten Rom 2, 26.

Flere muligheter stilles eksegesen overfor i v. 4. Forståelsen av de øvrige ledd i setningen og sammenhengen må derfor bli avgjørende.

83) Sml. til κατάκριμα og ὁμοίωμα.

Vi vil først søke å forstå v. 4 under den forutsetning at δικαίωμα her betyr *frifinnelse* (eller frifinnelsesdom, sententia absolutoria). De tolkere som representerer denne oppfatning,[84]) tar da πληροῦσθαι i betydningen «sich vollziehen» (fullbyrde seg, iverksettes, eksekveres). Som støtte for en slik forståelse nevnes Luk 4, 21 og 1 Kong 2, 27. Som følge av dette må preposisjonen ἐν oversettes «på» (dette belegges med 1 Kor 4, 6). På norsk vilde setningen ta seg slik ut: «forat lovens frifinnelsesdom skulde fullbyrdes på oss». Verset handler under denne forutsetning om *rettferdiggjørelsen.*

Et bemerkelsesverdig ordspill vilde på denne måten tre fram. δικαίωμα vilde jo gi en treffende motsetning til κατάκριμα v. 1 og κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν v. 3.

Ut fra denne tolkning måtte da denne tankegang gi seg: Det er ingen fordømmelse for dem som er i samfunn med Kristus Jesus, fordømmelsen har rammet synden (ved Jesu død), mens de selv er frifunnet. (En slik oppfatning vil i v. 3 legge størst vekt på soningen.)

Selve tankegangen lar seg høre. Men det kan ikke nektes at denne forståelse blir litt vanskelig når vi stiller spørsmålet: På hvilket grunnlag er det frifinnelsen har skjedd? Svaret vilde ha vært enkelt hvis det bare ikke hadde kommet en tilføyelse i v. 4: τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Da kunde vi bare ha henvist til v. 3 som nok måtte forstås om soningen (vanskelig vilde det være også med Philippis «sühnend zu tilgen»). Det blir betydelig vanskeligere når vi skal ta hensyn til setningens tilføyde ledd. Det kunde jo være en mulighet å forstå τοῖς μή κτλ som en beskrivelse. Men det kan ikke nektes at det under denne forutsetning vilde ha vært en umotivert tilføyelse som ikke sa noe nytt. Det er i grunnen uråd å forstå apposisjonen på annen måte enn om grunnen. Slik forstår også Philippi den. Men da må det også sies at Paulus, som ellers er så klar i rettferdiggjørelsesspørsmålet, her vilde ha revet ned det han ellers har bygd opp.

Ved siden herav er det også andre betenkeligheter som må gjøres gjeldende. Verbet πληροῦν tillegges her en betydning som er vanskelig å ettervise ellers. Visstnok kan dette verbum bety «fullbyrde», men da er det ikke i betydningen «eksekvere» (altså om applicatio), men mer i betydningen «bringe til avslutning», «bringe til målet», «fullføre» og liknende. Det kan da ikke sies å være det samme. — Philippi nevner Luk 4, 21 og 1 Kong 2, 27, men hva er vel naturligere enn å ta disse steder i den helt vanlige betydning som πληροῦν har når det settes i forbindelse med oppfyllelsen av guddommelige

84) F. eks. Köllner, Philippi. — Vulgata har justificatio.

forjettelser eller forutsigelser: «oppfylle». — Vi vilde ha ventet et annet verbum som tydelig gav uttrykk for at det dreiet seg om en applicatio, hvis ovenstående oppfatning skulde være riktig. Samtidig er det et spørsmål om ikke den nevnte oppfatning av πληροῦσθαι vilde ha krevd en annen preposisjon (f. eks. ἐπί med akkusativ).

Enda mer betenkelig blir ovennevnte forståelse når vi vender oss til subjektet for frifinnelsesdommen: loven. Kan det finnes noen parallell tanke til dette? Ganske visst nevnes Gal 5, 23 i denne forbindelse. Her uttales: «mot slike ɔ: de som drives av Ånden til de frukter som er omtalt i v. 22, er loven ikke». (Det er nok rimeligst å ta τῶν τοιούτων som maskulinum og ikke som nøytrum.) Loven kan ikke rette noen anklage mot dem. Men dette er dog noe annet enn å stille loven som subjekt for rettferdiggjørelseshandlingen. Skal loven frifinne, må der ikke være en lyte hverken i gjerning eller sinnelag. Er det derfor loven som skal frifinne, blir ingen frifunnet — se det sterke uttrykk i Gal 3, 11. (Vi henviser til de antydninger som er gitt tidligere om forståelsen av Rom 7, 14—25.) Er rettferdighet å finne ved loven, da er Kristus død forgjeves, Gal 2, 21. — Nei, i vårt selvsamme kapitel har vi satsen: θεὸς ὁ δικαιῶν, Rom 8, 33. Det er Gud i Kristus Jesus som kan frifinne meg.

Den ovennevnte forståelse blir således helt umulig, og denne slutning stadfestes ved et blikk på sammenhengen. Med denne forståelse blir det intet framskritt i tankeutviklingen — et framskritt synes dog å foreligge — men bare en matt gjentagelse av v. 1. Grunnen kan ligge i at man har heftet seg for meget ved ordspillet slik at hovedtrykket er lagt på feil sted.

Det vilde framkomme en noe underlig sammenheng. Den kunde uttrykkes slik: «Det som er umulig for loven (ifølge kap. 7 å sette en stopper for synden og frambringe lovoppfyllelse), har Gud gjort mulig ved sitt verk slik at no lovens frifinnelsesdom skal fullbyrdes på oss —.» Vi hadde ventet noe helt annet. En slik tanke slår seg selv i hjel.

Vi fortsetter å betrakte verset ut fra dommersynspunktet. Det torde jo hende at δικαίωμα in malam partem, «*straff*», kunde forsvare sin plass her i v. 4. På norsk vilde denne oppfatning ta seg slik ut: «forat lovens rettferdige dom (straff — død) skulde fullbyrdes på oss». De øvrige ledd i setningen forstås altså også her på samme måten som av representantene for den tidligere nevnte oppfatning — πληρωθῆναι ἐν om applicatio.[85])

Her trenges en litt nærmere forklaring. Leseren må ha i minne

[85]) Etter Tholuck synes bl. a. Calvin å representere denne oppfatning. Hos Meyer —Weiss nevnes Otto.

en bestemt oppfatning av slutten av v. 3. Den kan formuleres noenlunde slik: Gud fordømte synden på Jesu kjød ɔ: Jesus led syndens straff. Men han gjorde det *stedfortredende*. Nettopp derfor kan det i v. 4 sies at også vi har lidd syndens straff, nemlig i stedfortrederen.

Selve stedfortredertanken er jo grunnleggende, og kan ikke omtvistes. Men spørsmålet blir om det er denne tanke som foreligger her.

Det første vi da vil nevne, er at det i hvert fall ikke er klart uttrykt. Hadde det vært antydet gjennom en tilføyelse (f. eks. ἐν Χρ. Ἰ.), vilde saken ha vært grei. Men slik som teksten lyder, kan vi ikke gå ut fra det som en selvfølge.

Dessuten spørres det om den på denne måte framkomne tanke vilde være riktig. Her ser det jo faktisk ut som om det var på *oss* straffen ble eksekvert, oss som ikke vandrer etter kjødet, men etter Ånden. Dette synes iallfall å motsies av det profetiske ord: straffen ble lagt på *ham* forat vi skulde ha fred, Jes 53, 5 (sml. også 2 Kor 5, 21 og Gal 3, 13).

Vi torde vel også antyde spørsmålet: Ble lovens dom fullbyrdet på oss fordi vi ikke vandrer etter kjødet, men etter Ånden?

Når vi ser på sammenhengen, blir det en underlig tanke som trer oss i møte: Det som var umulig for loven (å sette en stopper for synden og frambringe lovoppfyllelse), har Gud gjort mulig ved sitt verk i sin sønn slik at no lovens dom kunde fullbyrdes på oss gjennom vår stedfortreder. — Men vi må spørre: Var det det som var umulig for loven, å felle denne dom over oss som resulterte i død? Nei, det var nettopp det den kunde.

Vi venter noe mer positivt i v. 4.

Dette synes å bli mer fyldestgjort når vi vender oss til tredje oppfatning. Vi ser da verset mer ut fra lovgiversynspunktet og tar δικαίωμα i betydning *«lovoppfyllelse»*. Denne oppfatning opptrer nok isolert.[86]) Men som regel møter vi den i forbindelse med den foregående oppfatning («straff»). Hele versets innhold dreier seg da om satisfactio vicaria — det handler om *obedentia activa et passiva.*

Flere av eksegetene i reformasjonstiden står som representanter for denne oppfatning.[87]) Fra nyere tid og særlig kjent hos oss er Rosenius. I vårt land har denne tolkning hatt en oppblomstring, er blitt dosert på bibelskoler. I legmannskretser, spesielt innen Det norske lutherske Kinamisjonsforbund, er den ikke sjelden.

Vi kan nå danne oss et større helhetsbilde av Rosenius' oppfat-

86) Brenz, Aretius. — 87) Bullinger, Beza, Calvin (den sistnevnte nevnes hos Meyer —Weiss).

ning av dette hovedstykke i Romerbrevet. Han betrakter v. 2—4 som begrunnelse av v. 1 hvor det sies at det ingen fordømmelse er for dem som er i Kristus Jesus. Til stadighet gjentas dette. Denne begrunnelse — mener Rosenius — kan kun bli ren når innholdet av den dannes av *rettferdiggjørelsen*. Så forsøker han å få eksegesens resultater til å stemme med sin på forhånd innstilte dogmatiske posisjon. V. 2 taler således om frigjørelsen fra loven, i v. 3 begrunnes dette igjen med soningen av syndens skyld. Den ganske naturlige følge av denne oppfatning må bli at v. 4 forstås ut fra stedfortredertanken.

Innholdet av v. 4 kunde nærmere avfattes: Det som var umulig for loven (å frambringe lovoppfyllelse), har Gud gjort mulig ved sitt verk i Kristus Jesus — idet han har lidd den straff som vi skulde ha lidd for vår manglende lovoppfyllelse, og også positivt har oppfylt loven for vår skyld slik at vi i Kristus Jesus står med en fullkommen lovoppfyllelse for Guds åsyn.

Dette er altså den mektige trøst: her i min empiriske tilstand er jeg syndende og feilende, men er jeg kommet i livssamfunn med Kristus Jesus, ser ikke Gud meg slik. Han ser meg bare idel rettferdig. Enhver må innrømme: da er det ingen fordømmelse.

Vi kan dog ikke bli rolige ved en slik tolkning. Allerede vår forståelse av de tidligere vers stiller oss betenkelige. Men også teksten selv virker i den retning. Vi kan ikke komme forbi at verbet og preposisjonen stiller seg hindrende i vegen. Selv ut fra deres egen oppfatning framkommer en underlig tanke: at Jesu lovoppfyllelse skulde fullbyrdes på oss. En annens lovoppfyllelse fullbyrdes (eller eksekveres) ikke på oss. Den kan *tilregnes* oss.

Betenkelighetene vokser når vi betrakter setningen under nevnte forutsetning og ser hvor utydelig saken i tilfelle vilde ha vært uttrykt. Her er jo ingen henvisning til Jesu verk. Visstnok kunde Jesu strafflidelse ha vært underforstått fra v. 3, men tanken om Jesu stedfortredende lovoppfyllelse er helt fremmed her og har ingen tilknytning i sammenhengen. Her synes det tvert imot mer å måtte være tale om *de troendes egen lovoppfyllelse* — ikke bare om en tilregnet. Innføringen av Ånden i 8, 2 peker absolutt i den retning. Annerledes vilde det ha vært om vi i verset hadde hatt en tilføyelse som tydelig pekte hen på Kristi verk for oss. Da vilde saken ha vært grei.

Uten å ta det opp til nærmere drøftelse antyder vi at det vel ikke er skriftmessig å framstille Jesu lovoppfyllelse på den måte som er skildret ovenfor.[88])

88) Sml. Hallesbys art. «Rettferdigheten hos den rettferdiggjorte» («For lære og liv»).

Det umiddelbare inntrykk vi får når vi stilles overfor en slik eksegese (sml. også v. 2), er at man har gått til teksten med et på forhånd uttenkt dogmatisk syn og har øvet vold på teksten for å få den til å stemme med dette. Men det er en farlig framgangsmåte. Vi bør bøye oss for teksten hvis den er noenlunde grei.

Det er frykten for lovgjerninger som driver til en slik eksegese. Og den skal vi glede oss over. Men vi kan ikke derfor forandre på det som står skrevet. I det hele merker vi en viss skyhet for alle de steder som berører helliggjørelsen og gjenfødelsen. På kunstigste vis forsøker man å forklare dem som om de handlet om rettferdiggjørelsen. — Det kan innebære farlige praktiske konsekvenser.

Det nytter ikke om man her i v. 4 henviser til tillegget i setningen τοῖς μὴ κτλ og hevder at disse ord angir «den store hovedegenskap som utmerker dem på hvilke den rettferdighet som loven krever, blir fullbyrdet».[89]) Enhver vil ha følelsen av at det her kommer et fremmedlegeme inn i den vanlige sammenheng som det ikke er så greitt å få plasert. Helst får vi inntrykk av at det her kommer en betingelse som igjen kaster en skygge inn over trøsten. «Delaktige i Kristi rettferdighet er kun de som ikke vandrer etter kjødet, men etter Ånden.»[89])

Tilbake synes da kun å stå den fjerde nevnte betydning av δικαίωμα, nemlig «*rettsfordring*» (forskrift, bud), men dette er til gjengjeld også den hyppigst forekommende betydning. Den høver meget godt sammen med genitiven τοῦ νόμου. Det tales altså her om den fordring som loven kommer med.[90])

En vanskelighet synes her å kunne reise seg idet δικαίωμα i slike forbindelser ellers i GT og NT forekommer i pluralis (se henvisningene ovenfor). Denne innvending føres ofte fram. Men mon bare denne overveielse skulde hindre oss i å anta denne oppfatning? Hofmann tør ha rett når han uttaler: «τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου verhält sich zu δικαιώματα τοῦ νόμου nicht anders als dass der fordernde Inhalt des Gesetzes das eine Mal in seiner Einheitlichkeit, das andere Mal in seiner Mannigfaltigkeit gefasst ist.» Skulde vi allerede her berøre spørsmålet om hva som binder de forskjellige bud sammen til en enhet, vil vi henvise til Rom 13, 10: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη. Lovens fordring kan sammenfattes i *kjærlighetsbudet.* (Sml. også Gal 5, 14; Kol 3, 14; vi nevner også Jesu utsagn Matt 22, 36—40.) Om det er iakttagelser som vil bestyrke oss i oppfatningen av at entallet er det aller naturligste, ja, det nødvendige i denne forbindelse, vil vi komme tilbake til når setningen er lest til ende.

89) Rosenius. — 90) Denne oppfatning som utvikles nærmere i det følgende, hyldes bl. a. av Augustin og Luther — og av de fleste nyere.

Fordelen ved denne oppfatning er at verbet får beholde sin vanlige betydning. I forbindelse med loven eller budet vil πληροῦν som regel bety «oppfylle». I v. 4 dreier det seg altså om oppfyllelsen av lovens fordring. Det er ikke på noen måte antydet at det skulde være Kristi lovoppfyllelse det gjelder. Vi har redegjort for det ovenfor. Det kunde da synes klart at det her er tenkt på vår (de troendes) oppfyllelse av loven. Ved første øyekast ser dette ut til å umuliggjøres ved komplementet ἐν ἡμῖν. Vi måtte vel da heller hatt preposisjonen ὑπό. (Slik leses det hos Smith-vennene.) Men det synes som om Paulus har valgt ordene med omhu. En slutning som må kunne dras ut fra dette ordvalg, er at det er ikke mennesket som av *egne krefter* no makter å oppfylle loven, selv ikke den troende. Kap. 7 sier oss dette klart. Av seg selv er mennesket ikke lydig mot Guds lov, kan heller ikke være det. Preposisjonen ἐν foran ἡμῖν, synes å tyde på at vi her må gjøre regning med *en annen kraft* som virker lovoppfyllelse «i oss».

Det tør være at det egentlige subjekt for lovoppfyllelsen er å finne innenfor den apposisjon som slutter seg til ἡμῖν nemlig τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

Innenfor denne apposisjon kan utskilles to måter å vandre på: «etter kjødet» og «etter Ånden». «Kjødet» må betegne den onde natur (i den følgende utvikling sies nemlig kjødets sans å være fiendskap mot Gud, v. 7). På grunn av motsetningen til kjødet kan ikke Ånden stå i rent antropologisk betydning, heller ikke om den objektive Guds Ånd, men i likhet med «Livets Ånd» i v. 2 står det om den *iboende Guds og Kristi Ånd* (sml. v. 9). Preposisjonen κατά tas naturligst om normen. Det går an å la seg normere, bestemme av kjødet eller av Ånden. Her er ikke så meget tenkt på innholdet av vandringen («kjødets gjerninger» og «Åndens frukt», Gal 5, 18 ff.) da det kommer til uttrykk i versets første del. Her er mer tenkt på *drivkraften* som ligger bak vandringen (sml. v 14). Alt etter som kjødet eller Ånden er den drivende kraft, vil vandringen arte seg forskjellig. Kjødet fører til en vandring i åpenbar uoverensstemmelse med Guds lov (Rom 8, 7). Ånden derimot fører til en vandring som i vårt vers skildres som lovoppfyllelse.

No kunde hele denne apposisjon oppfattes som en beskrivelse av ἡμῖν (de gjenfødte). Da vilde disse skildres som slike som utelukkende lot seg drive av Ånden. Tidligere lot de seg drive av kjødet. Men denne stand er no helt tilbakelagt. Kjødet er korsfestet (Rom 6, 5; Gal 5, 24). De lar seg no villig drive av Ånden til et liv i lovoppfyllelse. Ja, følgen av dette syn måtte nødvendigvis føre med seg absolutt syndfrihet.

Rent formelt kan det ikke innvendes noe mot denne forståelse. Negasjonspartikkelen μή behøver heller ikke være noen hindring. I det seinere språk har det nemlig vært en tilbøyelighet til å sette μή som negasjonspartikkel ved alle partisipper.

Men saklig kan det reises innvendinger. Vi henviser til bemerkningene ovenfor til v. 1. Av disse framgår det at den gjenfødte fremdeles har kjødet å dras med selv om det har fått dødsstøtet. Det blir en kamp mellom kjødet og Ånden om å få bestemme vår vandring (sml. Gal 5, 16 ff.). På bakgrunn av disse tanker vil det ikke være riktig å si at apposisjonen kun inneholder en beskrivelse. Den vil samtidig inneholde en *betingelse:* såfremt Ånden bestemmer vår vandring, fører det til lovoppfyllelse. Da er vi under nåden og tjener Gud med en villig ånd. Dette er det naturlige og normale for den gjenfødte. Men det er ikke noe selvsagt så lenge vi enda har kjødet. Kjødet kan igjen bringe oss inn under loven, og da vender tilstanden i kap. 7 tilbake igjen. — Under denne forutsetning kommer også partisippet μή til sin rett.

Det egentlige subjekt for lovoppfyllelsen kan da ifølge apposisjonen sies å være *Ånden.* Han er den drivende kraft. Og da Ånden setter oss i et inderlig samfunn med den *levende, oppstandne Kristus,* er det egentlig han som står bak og er subjekt. For så vidt Ånden bor i oss (v. 9), kan det også sies at lovens fordring oppfylles «i oss». Sett fra dette synspunkt kan også vi kalles lovoppfyllere. Men det blir tydelig gjennom disse uttrykk at det ikke er ved vår egen kraft (ved kjødet) vi oppfyller loven. Slik som setningen er formet, skal det understrekes at helliggjørelsen er Åndens gjerning. — Komplementet ἐν ἡμῖν er altså hverken å forstå «durch uns»,[91]) «an uns»,[92]) «unter uns»[93]) eller om lovoppfyllelsens inderlighet.[94]) Disse betydninger kommer iallfall på tale først i annen rekke. Et visst sannhetsmoment tør det nok være i alle de nevnte forslag.

Her vil det være på sin plass å ta fram igjen spørsmålet om hvorfor entall «lovens fordring» er brukt. Mon ikke dette gjøres forståelig ved den iakttagelse at *Ånden* er det egentlige subjekt for lovoppfyllelsen? Vi mener at Gal 5, 22 kaster et forklarende lys over dette spørsmål. Når nemlig Åndens etiske virkninger på dette sted oppregnes, innledes denne oppregning med entall: Åndens frukt (i motsetning til kjødets gjerninger). Det må her være tenkt på det *organiske* i Åndens gjerning og kanskje spesielt på *kjærligheten* som den dyd som i seg innbefatter alle de andre.[95]) Som følge av dette ser vi det helt naturlig at entall «lovens fordring» er brukt.

91) Rückert. — 92) Meyer. — 93) Carpzov. — 94) Hofmann. — 95) Til disse tanker sml. Smemo i «Kjærligheten hos troens apostel» s. 116—119 (spesielt henvises til fotnoten s. 119).

Lovens fordring sammenfattes jo også på flere steder i kjærlighetsbudet (se ovenfor). Det er interessant å merke seg at *Åndens frukt stemmer overens med lovens fordring.*[96]) Det bør også være innlysende all den stund det er Guds og Kristi Ånd det gjelder. Som sådan er han jo i overensstemmelse med Guds vilje.

For det gjenfødte menneske som har fått Ånden, er det altså *mulighet* for å oppfylle lovens fordring. Dette var en total umulighet for det ugjenfødte menneske hvis kjød er fiendsk mot Gud. Hvor meget enn loven bød, stod mennesket like maktesløst. Ja, det vilde noe helt annet enn Guds vilje (sml. Rom 7 og 8, 3). — Helt annerledes er det etterat kjødet er korsfestet og mennesket dermed er død for loven. Dette er skjedd ved meddelelsen av Ånden som setter oss i et inderlig samfunn med den døde og oppstandne Kristus Jesus. Med de nye krefter som tilflyter oss på denne måte, er vi satt i stand til å oppfylle loven.

Men er det da virkelig så at den gjenfødte likevel har noe med loven å bestille selv om han er «død for loven»? Ja, vårt vers sier det tydelig og klart at lovens fordring fremdeles står ved makt. Vi merker oss at det ikke er i den utvortes, statutariske form, men etter dens eviggyldige innhold, kjærlighetsbudet. Det vilde da også være selvmotsigende at Guds Ånd skulde føre oss til et liv som stod i motsetning til Guds vilje. — Det nye er at loven ikke lenger står utenfor oss som en streng herre som under trusler byr: Du skal! No er lovens krav skrevet ved Ånden *i våre hjerter* (sml. Hebr 10, 16).[97]) Og Ånden selv sørger for oppfyllelsen, så sant han får drive oss (oppfyllelsen vokser fram som frukt). — Alt dette er en følge av Guds verk i sin sønn og var uten denne gjerning utenkelig.

Guds verk stilles således i et ganske interessant lys når vi betenker at v. 4 følger på v. 3 som en hensiktssetning. Dette avlegger et uimotsigelig vitnesbyrd om at hensikten med Guds gjerning i sin sønn ikke bare var å legge et glemselens slør over synden (Rom 3—5), men han vilde rense seg selv et eiendomsfolk, *nidkjært til gode gjerninger* (Tit 2, 14). Denne tanke framgår også klart av avsnittet Rom 6—8. Her tales det blant annet om «et nytt levnet» (6, 4), om å være «trådt i rettferdighetens tjeneste» (6, 18. 22. 13), om «frukt til helliggjørelse» (6, 22. 19), om «å bære frukt for Gud» (7, 4). Disse steder sannsynliggjør vår tolkning av 8, 4.

Vårt vers stadfester på denne måte også positivt at Ånden har frigjort oss fra syndens lov, v. 2.

96) Sml. O. Modalsli i T. T. K., anf. hefte s. 166: «De egenskaper og gjerninger som formaningene beskriver, er de samme som Skriften nevner som Åndens frukter, cfr. Gal 5, 22.» — 97) Sml. også her Modalsli i anf. hefte av T. T. K. s. 165, første avsnitt.

Hever vi oss no opp til et overblikk over det lille avsnitt som har vært gjenstand for vår undersøkelse, dukker det fram et problem som ved første øyekast stiller oss overfor uovervinnelige vansker. V. 2—4 framtrer nemlig som begrunnelse for v. 1. Det vil si at *Kristi verk i oss ved Ånden* framtrer som begrunnelse for at det ingen fordømmelse er for dem som er i samfunn med Kristus Jesus. Havner vi ikke her i reformert lære?

Vi tør vel anta at det er denne frykt som har beveget Rosenius og hans åndsfrender til en slik eksegese som ovenfor er skildret, hvor v. 2—4 utelukkende taler om Kristi verk for oss. Men det blir et sprang fra den ene ytterlighet til den andre.

Vi får ganske rolig betrakte dette spørsmål som reiser seg og kan da ikke godt isolere vårt stykke fra Romerbrevet ellers. Det vilde jo være underlig om Paulus helt hadde sjaltet den foregående del av brevet ut av tanken.

Søker vi omkring i brevet etter tanker som muligens kan kaste lys over vårt sted, vil vi finne et avsnitt som synes å måtte stå i den skarpeste motsetning til vårt avsnitt. Vi tenker på Rom 5, 1—11. Her nevner Paulus hva som gir oss visshet og håp om å bli stående i dommen. Det er den kjensgjerning at vi er rettferdiggjort av troen. Ut fra den kjensgjerning at Kristus døde for oss mens vi enda var syndere, slutter han at vi etter å være rettferdiggjort ved hans blod, meget mer skal bli frelst fra vreden. Ja, han går videre: Når vi, mens vi var fiender, ble forlikt med Gud ved hans sønns død, hvor meget mer skal vi da ikke etter å være blitt forlikt, bli evig frelst ved Jesu liv (ɔ: ved hans gjerning for oss i opphøyelsen). Her synes det jo å være *Kristi verk for oss* som danner grunnlaget for vissheten om å bli frifunnet ved den endelige dom.

Blir det ikke en motsetning mellom Rom 5, 1—11 og 8, 1—4? Vi vil hevde at det bare ser slik ut, begge synspunkter kan og må forenes.

Av særlig betydning vil det være å merke seg at bakgrunnen er helt forskjellig på disse to steder. Bakgrunnen for 5, 1—11 dannes av tanken på *syndens skyld*. Annerledes er det med stykket 8, 1—4. Den mørke bakgrunn som rulles opp her, er nøden og fortvilelsen over *syndens makt*. Selv som rettferdiggjort kjenner Paulus til den makt som kjødet enno har. Han merker hvorledes synden så ofte holder på å overmanne ham. Han vet at han — overlatt til seg selv (til kjødet) — er hjelpeløs og må gi opp selv om han er rettferdiggjort. Den sikre fordømmelse vilde bli hans lodd hvis han bare var overlatt til seg selv.

Men han er ikke overlatt til seg selv. Her setter vårt stykke inn

med det glade budskap om *Ånden*. De som er i samfunn med Kristus Jesus, har fått Livets Ånd som gave — en overnaturlig kraft fra Gud. Derfor er det ingen fordømmelse. Det som er det store anstøt ved ovennevnte oppfatning, er at man mener begrunnelsen da vilde inneholde noe om våre gjerninger, vår praktiske virkeliggjørelse av det nye liv. Men det er en stor misforståelse. Begrunnelsen inneholder kun det rent *prinsipielle* som er skjedd i dåpen, og som alene er Guds verk ved Ånden. Men dette innebærer også at det er skapt nye vilkår for seier over synden. Og er jeg bare i Kristus Jesus, skal Ånden også en dag levendegjøre mitt dødelige legeme.

Når begrunnelsen forstås på denne måte, er det ingen motsetning mellom 5, 1—11 og 8, 1—4. På vårt sted er det ikke Paulus' mening å gi et fullstendig svar på spørsmålet om hvorfor det ikke er noen fordømmelse. Hans begrunnelse må forstås ut fra sammenhengen.

Hele Romerbrevets anlegg viser oss klart at *Kristi gjerning for oss* er det egentlige grunnlag for at det ikke er noen fordømmelse (kap. 3—5). Vi ser da også at Paulus vender tilbake til denne trøstegrunn ved slutten av vårt kapitel, v. 34. Men det vilde være utilstrekkelig og urett bare å stanse ved dette grunnlag. Kristi gjerning i oss ved Ånden hører uløselig sammen med dette — ikke som grunnlag for vissheten, men som en *conditio sine qua non.*

GUSTAV JENSEN

I ANLEDNING AV 100 ÅRS DAGEN FOR HANS FØDSEL

Av Olaf Moe.

I fjor var det hundre år siden to av vår kirkes mest fremragende nyere predikanter og personligheter ble født, *Thv. Klaveness* og *J. J. Jansen;* i år kan vi feire hundreårsdagen for en tredje av dem, *Gustav Jensen.* Også de to førstnevnte hadde fortjent et minneord i dette tidsskrift; de har hver for seg gjort en særegen innsats på forkynnelsens område, Jansen ikke bare ved sine «Hverdagsprækener» og andre egenartede prekensamlinger, men også ved sin homiletikk «Forkyndelsen», og Klaveness utmerket seg jo tillike som kirkelig journalist og debattant. Men ingen av dem har dog skrevet sitt navn så dypt inn i den norske kirkes nyere historie som Gustav Jensen, ikke just fordi han var en større predikant, men fordi han fikk lykke til å gjøre en særlig betydningsfull innsats på de områder som griper varigst og mest omfattende inn i hele kirkens liv, liturgiens og salmesangens, og fordi han som en benådet lærer i praktisk teologi tillike hadde en større innflytelse på vårt presteskap enn noen annen i hans samtid. *Mikael Hertzberg* har tegnet et overmåte fint og sympatisk bilde av sin avdøde lærer og venn i Norvegia Sacra 1923, og jeg vil gjerne få henvise til den forholdsvis inngående skildring han der har gitt både av Gustav Jensens personlighet og av hans livsgjerning. Her kan det bare bli tale om en kort minnerune til hundreårsdagen for hans fødsel, 13. juli 1845.

Gustav Jensen var vokst opp i et hjem hvor haugiansk og grundtvigiansk tradisjon var smeltet harmonisk sammen. Hans morfar var den kjente haugianer Peder Schieveland i Arendal; moren, den fine og fromme Johanne Jensen, var påvirket av Grundtvig og Wexels, og gjorde hjemmet til et samlingssted for åndelige interesser både av religiøs og human art. Det siste forklarer det allsidige og vidhjertede i Gustav Jensens kristendomssyn, for hvil-

ket intet menneskelig var fremmed, — det første dét asketiske drag og det etiske alvor som samtidig var ham eget. Han var ingen kampnatur, men en utpreget ireniker, som alltid søkte å finne det gode også på den motsatte side og hadde vanskelig for å stille seg helt avvisende til noe av dèt som var oppe i tiden.

Gustav Jensen, som ble teologisk kandidat 1868, samtidig med J. J. Jansen, var først i tre år medbestyrer av en folkehøyskole i Skoger, begynte så sin prestegjerning som personellkapellan hos Jørgen Moe i Vestre Aker, og kunde som ung prest neppe ha gått i noen bedre skole. Allerede i 1881, i en alder av 36 år, ble han imidlertid kalt til den ansvarsfulle stilling som hovedlærer ved det praktisk-teologiske seminar hvor han hadde å foredra liturgikk, pastorallære og homiletikk, og dermed begynte han no den innsats i vår kirkes presteutdannelse som har satt så dype spor etter seg både personlig og litterært. I 1887 utkom hans ypperlige «Avhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv» hvorav de fleste var framgått av hans forelesninger ved seminariet, og i 1888 hans klassiske «Indledning i Prestetjenesten», som siden måtte opplegges flere ganger og gjorde sin forfatter kjent og skattet over hele Norden. Boken ble oversatt både til finsk og tysk. Etter syv års virke som prestelærer gikk Jensen igjen over i praktisk prestetjeneste ved Trefoldighetskirken i Kristiania, først som tredjeprest, derpå som residerende kapellan, men mottok i 1895 på ny kallet til praktikumslærer — i denne periode, som igjen varte syv år, hadde undertegnede den glede å sitte under hans kateter — og endelig vendte han på ny tilbake til prestegjerningen, denne gang som stiftsprost ved Vår Frelsers kirke, en stilling han bekledde fra 1902 til 1911. Da han tok avskjed var han enno bare 66 år, men han ønsket å vie den siste del av sitt liv til de to ting som fanget hans interesse framfor andre: salmebokrevisjonen og småkirkesaken.

Skal vi parallellisere Gustav Jensen med andre store presteskikkelser i vår kirke, er *W. A. Wexels* den som nærmest frambyr seg. «Man kan ikke annet,» skriver Hertzberg, «enn forbinde de to navn — begge prester ved den samme kirke, så åndsbeslektet som de tillike var, begge under innflytelse av det beste i grundtvigianismen, begge av en stille, innadvendt sinnsretning med helning også mot det mystiske, men begge dog likevel stående midt oppe i det praktiske kirkeliv. Skjønt ingen av dem var biskop, besat de dog en autoritet og innflytelse større enn de fleste biskoper vanligvis eier.»

Å skildre Jensen som *predikant*, er vanskelig, fordi han ikke som Heuch, Jansen og Klaveness, hadde en bestemt force, men mer gikk

en via media, og likevel hadde en egenart som mer kunde føles enn beskrives. Var Jansen og Klaveness utpreget tidsmessige, så var det noe tidløst over Gustav Jensens forkynnelse; hans prekener var, som Hertzberg treffende sier, liturgiske handlinger. Men nettopp fordi det var dette almengyldige og tidløse ved Jensens forkynnelse, vil hans to prekensamlinger, «Prædikener paa Kirkeaarets Søndage og Heligdage», 1898, og «Fra Menighedsforsamlingen», 1895, sannsynligvis ha større livskraft enn Jansens «Plads for Jesus» og Klaveness' «Evangeliet forkyndt for Nutiden». Jensens forkynnelse er langt sentralere enn Klaveness', og meget allsidigere og tankerikere enn Jansens.

Gustav Jensen var også en meget søkt *sjelesørger* — i en av sine avhandlinger for gudstjeneste og menighetsliv tar han til orde for privatskriftemålets gjenopplivelse i vår kirke — og den sjelesørgeriske visdom trer også i dagen i hans prekener og oppsatser, slik de er samlet i hans to vakre bøker, «Tanker og Opgaver» (1902) og «Træk av et Livssyn» (1917). De fortjener å leses på ny. Men dypest kommer vel hans sjelesørgerhjerte fram i hans «Indledning i Prestetjenesten» som riktig er et prestespeil og «på én gang en andaktsbok og en liten håndbok for tilgående prester». Hadde ikke Gustav Jensen etterlatt seg andre skrifter enn dette, vilde hans navn ha blitt bevart i kjærlighet i den norske kirkes minne.

Også de ovennevnte «Avhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv» er av de bøker som en vil vende tilbake til når mange mer moderne behandlinger av de samme emner forlengst er glemt. Hvor prinsipielt kirkelig og samtidig personlig kristelig er ikke her en rekke liturgiske, homiletiske og pastoralteologiske spørsmål drøftet og hvor forutseende et problem som forholdet mellom kirken og foreningene (no organisasjonene) belyst!

Gustav Jensen nådde dessverre ikke å gi en samlet framstilling av den praktiske teologi, hans forfatterskap her innskrenket seg til sprette avhandlinger og artikler i vår kirkelige presse. Jensen var heller ikke først og fremst kirkelig teoretiker, men praktiker, og som tenker mer intuitivt enn systematisk anlagt. Når for øvrig Hertzberg i sin biografi av ham, beklåger at «vi fremdeles savner et helstøpt verk om den praktiske teologi, opprunnen av norsk jordbunn», da kan vi — i parentes bemerket — jo no heldigvis konstatere at dette savn er avhjulpet ved G. Skagestads håndbok.

Det er likevel på gudstjenestens område Gudstav Jensen har gjort sin varigste innsats, idet han har hovedæren for innførelsen av «den nye høimesseliturgi». I 1883 utgav han sammen med sin venn og åndsfrende, sokneprest W. K. Hesselberg, et utkast som

så noenlunde uforandret ble opptatt i den nye alterbok av 1889. De viktigste forandringer som hermed ble innført i vår høymesseliturgi, var, som bekjent, at vi fikk både syndsbekjennelsen og Gloria, evangelielesningen og trosbekjennelsen inn i gudstjenesten før prekenen, og præfasjonen inn i nattverdliturgien, og vår høymessegudstjeneste ble derved mer i pakt med den oldkirkelige tradisjon. Et av de idealer som foresvevde Jensen, å henlegge den alminnelige kirkebønn fra prekestolen til alteret, ble først realisert på hans gamle dager, i alterboken av 1920. I denne spores hans fortsatte arbeid med liturgien også på annen måte idet det var blitt overdratt ham å revidere både dåps- og nattverdritualene. I det første måtte han dog til sin sorg se at departementet sløyfet spørsmålene «Forsager du — tror du?» og lot dem avløse av prestens framsigelse av forsakelsen og troen, og Jensen frala seg da offentlig ethvert ansvar for denne forandring. I nattverdritualet ble den gamle lutherske nattverdformaning, som enno var beholdt i alterboken av 1889, men som unektelig harmonerte dårlig med den høystemte præfasjon, utelatt, og likeledes det noe polemisk tilpassede adjektiv «sande» i distribusjonsformelen. Hverken nattverdformaningen eller den gamle utdelingsformel stemte med Gustav Jensens ireniske sinnelag, og en kan vel også si at begge deler var sterkt preget av den pedagogiske oppfatning av gudstjenesten som var karakteristisk for den eldre lutherdom, men sløyfningen av disse ting har neppe hat bare gode følger. Stort sett må dog Jensen sies å ha hatt en lykkelig hånd i sitt arbeid med liturgien, hans sans for den edle form og hans dype innlevelse i den liturgiske tradisjon parret med hans inderlige fromhet, har her skapt en rekke klassiske formuleringer.

Ikke fullt så heldig var Gustav Jensen med den *revisjon* av vår *kirkesalmebok* som han selv hadde foreslått og som Departementet overdrog ham å foreta på sine gamle dager. Han hadde mange betingelser for dette arbeid, han var en salmeelsker og en salmekjenner som neppe noen annen av hans samtidige, hadde en sikker smak og var selv noe av en salmedikter. Han kunde i så måte visstnok på ingen måte nå opp til Landstad som har fått en hedret plass på vårt parnas, men så var jo heller ikke den oppgave å revidere en god kirkesalmebok, så krevende som den å skape en helt ny.

Gustav Jensen hadde gledet seg til arbeidet med salmeboken, og han gledet seg stadig *ved* det. Men da han var ferdig med sitt utkast, fikk det på ingen måte den mottagelse han hadde ventet. Hertzberg taler i den forbindelse endog om «hans livs store tra-

gedie», og sier like fram at revisjonen oversteg hans evner; «den mislyktes for ham fordi han relativt sett manglet dikteránden» og «ikke var salmedikter». Nektes kan det heller ikke at den som var blitt kjent med og glad i gamle Landstad, ofte måtte ergre seg over alle de pedantiske forandringer som dens revisor har gjort både av hensyn til tidens eller hans egen smak og språkets sterke forandring. Jensen kunde vel unnskylde seg med at det først og fremst måtte tas hensyn til den oppvoksende slekt og skolen. Men det hadde likevel sikkert i mange tilfelle vært bedre å ofre rimet enn å ombytte en kjernefull tanke og en pregnant formulering med en mer eller mindre triviell omskrivning. I utstøtelsen av gamle, formentlig døde salmer, har vel Jensen til dels gått for vidt, og ikke alle de nye som isteden er kommet med, er like gode. Likevel forekommer det meg at Mikael Hertzbergs dom om Jensens salmeboksrevisjon er for hard. Alt i alt skylder vi Gustav Jensen stor takk for at vi har fått vår gamle Landstad i en så god ny skikkelse som vi her har gjort. Hva kunde vi ikke ellers ha risikert! Tross alle de innvendinger som med rette kan gjøres mot revisjonen av de gamle salmer, må det dog erkjennes både at de aller fleste av de utstøtte virkelig var foreldede eller ikke mer ble brukt i gudstjenester, og at den store stokk av nye som ble tatt inn, betyr en virkelig berikelse av vår salmeskatt. Likeledes må det erkjennes at den sidestilling av riksmåls-salmer og nynorske salmer som revisjonen knesatte, har beriket vår gudstjeneste og virket nasjonalt forsonende. Og når talen er om Gustav Jensens personlige bidrag til salmeboken, vilde man være urettferdig om man ikke anerkjente hans fine poetiske smak både som oversetter og som forfatter. Når flere av de nye fra engelsk oversatte salmer no har sunget seg så godt inn hos oss, da skyldes det ikke bare originalen, men også Jensens smakfulle oversettelse. Og om ikke han egen salmediktning eier den høye flukt, utmerker den seg til gjengjeld ved sin kristelige lødighet og sin fine tolkning av det gudsord den er bygd over, og vi har ikke råd til å unnvære de mange vakre salmer han har skrevet til våre nye søndagstekster, som f. eks. «Konge er du visst, Herre Jesus Krist», «Takk skje dig, Guds menighet», «Bed for oss, o Krist», «Det skal ei skje ved kraft og makt», «O du Guds rike dyrest skatt», og hans kirkearbeids-salmer som «Til Sions berg vi løfter op» eller «Langt lyser arven» og «Større bliver tidens smerter».

Kirkearbeid — det er en ny rubrikk i vår kirkesalmebok som Gustav Jensen har æren av å ha innført. Hans kirkelige program kunde uttrykkes i det slagord han formet: «levende og arbeidende

menigheter». Det festskrift hvormed en rekke venner hilste ham på hans 70-års dag, bar også den betegnende titel «Kirkeliv og menighetsarbeide». Sitt ideal av levende og arbeidende menigheter søkte han å virkeliggjøre i handling ved sin innsats for *småkirkesaken* som han var virksomt med i fra begynnelsen og særlig søkte å fremme i sin stiftsprosttid. Her kunde han glede seg ved en rekke synlige resultater i form av nye småkirkemenigheter i Oslo, og særlig står Prestenes kirke ved Majorstua som et monument om den nidkjærhet hvormed stiftsprost Jensen helt til det siste arbeidet for denne sak. Og ser vi på de artikler som er samlet i det ovennevnte festskrift, får vi et godt begrep om alle de frivillige kirkelige virksomheter som Gustav Jensen tok aktiv og ledende del i, fra den kristelige filantropi — det var på hans initiativ Oslo menighetspleiers fellesutvalg kom i stand, og den kirkelige diakoni — han var i mange år formann i Diakonissehusets styre, til Israelsmisjonen hvis styreformann han ble etter professor Caspari, og Santalmisjonen i hvis styre han likeledes satt, delvis som formann.

Som den ireniker Gustav Jensen var, holdt han seg utenfor den kirkestrid som i de siste tyve år av hans liv satte sinnene i så sterk bevegelse hos oss. Det var andre menn som da ble ordførere i vår kirke. Men at han med hele sin kristne arv og sin personlige utvikling avgjort stod på positiv side, beviste han bl. a. ved å la seg oppnevne som sensor ved Det teologiske Menighetsfakultet. Karakteristisk for hans personlighet og hans standpunkt er en uttalelse i det Menighetsblad for Oslo som han utgav i sine seinere år. Da kirkestriden stod på det høyeste, formet han det valgspråk: Et fast stade og et rommelig hjerte! og skrev: «Det faste stade tilbydes os i den kristne tro fra begyndelsen, den som ogsaa lyder ved ethvert kristenmenneskes daab og som kaldes den apostoliske troesbekjendelse . . . Men ta den helt og uavkortet i indhold og aand; staa med begge ben midt i denne kristne tro efter skrifterne; fortynd den ikke og skjær ikke i det levende . . . Dog er det ikke nok med det faste stade, der spørres ogsaa om et *rummelig hjerte*. Alle tiders erfaring vidner om at disse to kun med megen vanskelighed forenes. Man har fundet det faste stade, man er rettroende; men man opblæses derav og fordømmer andre som ikke er naadd saa langt, og falder selv under kjærlighetsløshetens dom. Eller man lægger vegten paa forstaaelsen, paa det rummelige hjerte, paa kjærligheten og staar i fare for at se det faste stade glide bort under ens føtter. Dog kan de forenes disse to, ti de er begge av Gud og stiger op fra det dype i Kristi evangelium. Derfor strid for at forene dem i en kristens kraft og i et menneskes skrøpelighet. Du skal opnaa

noget, og du skal undgaa at gi menneskene et slet eksempel.» Disse ord er noe av det siste vi har fra Gustav Jensens hånd, og de kan for så vidt på en viss måte karakteriseres som hans teologiske testamente til vår stridende kirke. De minner sterkt om en av de eldre oppsatser i hans «Tanker og Opgaver» som gir et særlig karakteristisk uttrykk for hans rommelige hjerte: hans betraktning over de to ord «Hvo som ikke er med mig, er mod mig» og «Hvo som ikke er mod eder, er med eder». — «Aa om vi kunde haabe paa nye store Aandstider, hvori disse to Toner lød rigtig sammen.» Men vemodig slutter han med dette hjertesukk:

«Men maaske det efter det nuværende Menneskelivs Love ikke *kan* ske ordentlig, hvis det skal ske *med Kraft*. Maaske vi i det hele og store maa nøje os med det vekselvise og sukcessive som hører al Udvikling til, med den ene Slegts Ensidighed og den andens Udfylding, med en vis Arbejdets Deling, forat det kan ske *med Kraft*.»

Gustav Jensen følte det vel at han selv manglet noe av den kraft som de ensidige standpunkter besat. Men i Kristi kirke er det også bruk for de personligheter som har mer av sindighetens og kjærlighetens enn av kraftens ånd.[1])

[1]) Foruten til Hertzbergs artikkel henviser jeg også til *J. Maronis* lille bok: Stiftsprovst Gustav Jensen. Træk av hans kirkehistoriske profil (1923. Lutherstiftelsen. 45 s.) som jeg dessverre for seint er blitt minnet om.

OM LOVEN OG EVANGELIET

Av Olav Valen-Sendstad.

Slutning.

Er vi først klar over at det er kategorien *gave,* uten snev av oppgave, som bærer det hele evangelium, så inngår — som Luther har vist det i sin Lille Katekismus — både første og tredje, og ikke bare annen artikkel i evangeliets innhold. Også Guds *skaperverk* tilhører evangeliet, når det forkynnes i gavens kategori: Gud har i skapelsen *gitt* meg liv, sjel og legeme, fornuft og alle sanser, han har *gitt meg* det timelige opphold og vern, hele hans styre av mitt liv er en overøsing med timelige og åndelige *velgjerninger.* På liknende måte er det med den tredje artikkel: den tilhører evangeliet for så vidt den bekjenner Åndens *gaver:* nemlig at Ånden *gir* syndserkjennelse, gir og virker troen, gir en hellig kirke på jorden, gir nådemidlene, gir foreningen med Kristus, gir de åndelige frukter i et hellig liv, gir oss fullendelse i håpet på Kristus, etc. Men sentrum i evangeliet er og blir naturligvis den annen artikkel, som forkynner at Gud *gir* sin Sønn inn i vårt kjød, gir ham å bære syndens dom og straff, gir ham å fullføre forsoningen, gir ham all makt, gir ham å komme igjen til verden til dom, etc. — Jeg nevner her Luthers Lille Katekismus som et teologihistorisk dokument til vitnesbyrd om hvordan Luther her har grepet og tilrettelagt på genuint bibelsk måte evangeliets innhold. Her kan man ikke kalle Luther «genial». Det rette ordet er «*gudbenådet*». Jeg foregriper dermed visstnok en teologihistorisk bemerkning — men gjør det for desto sterkere å understreke at evangeliet er uuttømmelig rikt, og den som vil forkynne det bibelsk, skal ikke snart slippe opp for stoff. Det er no for tiden den største nød i forkynnelsen, etter min mening, at man fatter evangeliets innhold som ensidig begrenset til budskapet om Kristi lidelse og død, og dertil stadig blander sammen lov og evangelium, så det forvirres for hjertene at de er to markert forskjellige «kategorier», *oppgave* og *gave.* Prinspielt er ethvert ord som forkynner Guds gjerning i *gavens* og *gudsvirkningens* klare, ubetingede kategori, en stråle av evangeliet. Men solen selv er og blir Kristus Jesus, gudmenneskets person og forløsergjerning.

Likesom da Guds lov kommer til mennesket som en personlig tiltale i jeg-du-formen, med dette: «Du skal elske, sier Herren», så

kommer også evangeliet til mennesket i den personlige form som et personlig ord fra Herren — slik som vi stadig finner det hos profetene: «Ja, sier Herren, med en evig kjærlighet har jeg elsket deg» (Jer 31, 3). «Så sier Herren som skapte deg og som dannet deg: Frykt ikke, jeg har gjenløst deg, kalt deg ved navn du er min» (Es 43, 1). Således blir det hele evangelium rett sett, innbegrepet av og budskapet om Guds kjærlighets gjerninger, gaver, løfter, tilsagn — i skapelsen, til frelse, forløsning og fullendelse.

Søker vi her for oversiktlighetens skyld å sammenlikne lov og evangelium etter begges innhold, så kan vi da si:

Loven er en åpenbaring om hvordan *menneskets* hjerte og sinn, liv og ferd, gjerning og tanke skal være *overfor Gud* etter det Guds egen hellighet *krever* om dette. Fordi loven kunngjør Guds. *krav,* kunngjør den tillike Guds *trusler, dommer* og *vrede* mot synden.

Evangeliet er en åpenbaring om hvordan *Guds* hjerte og sinn, tanke og gjerning, nåde og gave er *overfor mennesket* etter det Guds egen kjærlighet skjenker og gir i Kristus Jesus.

Eller aller kortest: Lovens subjekt og gjører skal være (er) mennesket — evangeliets subjekt og gjører er utelukkende Gud. Alt som kommer under kategorien gudgitt «oppgave», er *lov,* alt som kommer under kategorien gudgitt «gave», er *evangelium.* (Den som *forkynner* evangeliet, gjør p. d. e. s. en gjerning som befales av Herren i loven, p. d. a. s. formidler han ved denne gjerningen budskapet om frelsens totale uavhengighet av loven og gjerningen. Således griper også her «oppgave» og «gave» inn i hverandre.)

B. *Er det noen motsetning mellom lov og evangelium?* I og for seg kunde det synes merkelig å regne med en *motsetning* mellom lov og evangelium. Begge har jo på sett og vis *samme tema,* nemlig det ene som heter *kjærlighet.* At loven taler om menneskets kjærlighet og evangeliet om Guds kjærlighet, behøver jo ikke å bety at lov og evangelium er motsetninger. Likevel oppstår det — som særlig Paulus har vist — en *skarp motsetning* mellom dem idet mennesket skal tilegne sitt hjerte *begge* sider av Guds ord. For da blir spørsmålet: i *hvilken orden* skal vi mennesker tilegne oss disse to sider i Guds åpenbaring? Alt etter som vi nemlig her setter det ene eller andre som det *første,* blir det ene eller andre også *basis og grunnlag* for vårt hjertelivs forhold til Gud. Alt gudsliv må jo baseres på Guds egen åpenbaring. Men skal det baseres på lov eller evangelium? Ut fra det spørsmål oppstår motsetningen — og den «motsetningsdialektikk mellom lov og evangelium» som vi finner hos Paulus. For her er det jo to muligheter:

Vi kan basere vårt gudsliv *på loven.* Det innebærer at jeg lever

med Gud på grunnlag av min egen vilje og dens beslutninger om å lyde Gud; først idet jeg oppfyller Guds vilje i loven blir jeg også fortjent eller verdig til å få Guds gode gaver — således er Guds velgjerninger og velsignelse over meg avhengig av at jeg fyllestgjør den *betingelsen* å leve til Guds behag.

Eller vi kan basere vårt gudsliv *på evangeliet*. Det innebærer da at jeg lever med Gud på grunnlag av den tro og fortrøstning at han elsker meg uten noen grunn i meg, alene for Kristi skyld, og uavhengig av om jeg har oppfylt loven eller ei, uten hensyn til om jeg i meg selv er verdig eller uverdig til hans gaver og velgjerninger.

Her foreligger ikke bare et alternativ, men her foreligger en *motsetning i basis:* enten ligger basis i meg selv og mine evner og gjerninger — eller så ligger basis i Guds nåde og hans velgjerninger i Kristus. «Tertium non datur.» Og den ene basis utelukker den andre. Jeg kan ikke *samtidig* basere mitt liv på meg selv og på Gud. «Ingen kan tjene to herrer,» sier Jesus.

Nettopp ut fra dette basisspørsmålet er det vi må forstå Paulus, når han utvikler motsetningsforholdet mellom lov og evangelium.

Det er karakteristisk at Paulus nettopp i denne sin motsetnings-dialektikk ikke taler om motsetningen «lov og evangelium», men motsetningen «*gjerninger og tro*». For «gjerning» (resp. lov-gjerning) er jo ikke noe annet enn den subjektive, menneskelige siden av *loven*, som «troen» er den subjektive, menneskelige side av *evangeliet*. Subjektivt baseres derfor gudslivet *enten* på tilliten til egen gjerning i loven, *eller* på troen i evangeliet til Guds gjerning. Og her er Paulus veldig skarp.

«Mennesket blir rettferdiggjort ved troen, *uten* lov-gjerninger» (Rom 3, 28). «Den som ikke har gjerninger, men tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige, ham regnes hans tro til rettferdighet» (Rom 4, 5). «Vi innså at et menneske ikke blir rettferdiggjort av lov-gjerninger, men ved tro på Kristus Jesus» (Gal 2, 16). I alle slike og liknende ord fastslås at evangeliet og troen er gudsforholdets *basis* — loven og gjerningene utelukkes som *basis*. Dette skjerper Paulus til det ytterste i Gal 3, 10: «Så mange som holder seg til (det er baserer sitt gudsforhold på) lov-gjerninger, er under forbannelse.» 3, 12: «Loven (som frelsesveg) har ikke noe med troen å gjøre» — fordi nemlig loven anviser gjerningene som frelsesveg, og evangeliet anviser troens veg. 5, 4: «I er skilt fra Kristus, I som vil rettferdiggjøres ved loven; I er falt ut av nåden.» Tro og gjerninger, evangelium og lov, er som gudslivsgrunnlag motsetninger som utelukker hverandre.

Når det har vært sagt at i NT møter vi denne motsetningsdialektikk bare hos Paulus, og den er fremmed for Jesus og de andre apostlene, da er det en sannhet med store modifikasjoner. Den er ikke vanskelig å påvise i Johannesevangeliet i Jesu egen munn.

Men den har der en litt annen form og terminologi. At det særlig ble Paulus som kom til å *formulere* dette problemet, beror dessuten på hans særlige historiske oppgave overfor judaismen. For overfor all moralisme og nomisme i gudsforholdet, like fram *må* det bli en slik motsetningsdialektikk. Det ligger i evangeliets egen, saklige natur og gehalt, og ikke i Paulus' teologhjerne. Dertil kommer at denne motsetningsdialektikken, som vi ser hos Paulus, utelukkende har sin anvendelse og gyldighet under den bestemte spørsmålsstilling om hva som er *basis* for menneskets gudsforhold og gudsliv. Straks vi anlegger en annen spørsmålsstilling, nemlig hvorvidt da no en ved troen rettferdiggjort og benådet synder også skal eller kan *oppfylle loven,* så er det ikke lenger tale om noen spenning og motsetning, men også hos Paulus tale om en veldig *syntese.*

C. *Syntesen av lov og evangelium, gjerning og tro.* Paulus spør nemlig: «Opphever (eg. tilintetgjør) vi da loven ved troen? Langt derifra. Vi stadfester loven» (Rom 3, 31). Hermed menes: Det er så langt fra at et gudsforhold basert på evangeliet, innebærer avskaffelse av, forakt for eller tilintetgjørelse av loven og de gode gjerninger at tvert imot først den som tror evangeliet, både vil og kan oppfylle loven, og faktisk gjør det. Ja, rett sett er det bare den som tror evangeliet, som gjør det, ingen annen. Det er dette Paulus framstiller levende og sterkt Rom 6—8. For så vidt evangeliet alene kan frambringe dette livet som oppfyller loven, sier Paulus at det alene er ved evangeliet et menneske blir en ny og annen *skapning.* Ikke gjerningene, men troen på Kristus gjør oss til andre skapninger. Og idet vi ved troen er blitt nye og andre skapninger, vandrer vi i de gode gjerninger Gud har lagt ferdige for oss (Ef 2, 10). Under dette synspunktet er da evangeliet ikke bare en trosskapende trøstepreken, men i seg selv en objektiv «Guds *kraft* til frelse for alle som tror» (Rom 1, 16). Syntesen av tro og gjerninger virkeliggjøres da subjektivt i troslivet alene ved at hjertelivet baseres på troen til Kristus — av hvilken tro så følger alle gode gjerninger og lovens oppfyllelse, som virkning følger årsak, som frukt følger fra rotlivet. Men denne syntesen kan bare komme i stand hvor troen og evangeliet er det baserende og strømmende *første* og gjerningene det følgende *andre.* Enhver annen orden og rekkefølge fører på avveger. Bygger vi i hjertelivet på loven og gjerningene, så blir for det første aldri Guds gjerning gjort, fordi dette ikke ligger innenfor kjødets evner — og så blir heller aldri evangeliet i sannhet trodd, fordi troen enten er det første eller den er ingenting annet enn menneskelig kjødsfrukt.

Hermed håper jeg i all korthet å ha dratt fram det viktigste bibelteologiske materiale til spørsmålet om lov og evangelium. Jeg skal no få gjøre en del teologihistoriske bemerkninger, og derunder søker jeg fortrinsvis å velge slikt stoff som samtidig kan kaste mer lys over andre sider av forholdet mellom lov og evangelium.

II. En del teologihistoriske bemerkninger om loven og evangeliet.

Den teologisk og sjelesørgerisk så verdifulle motsetningsdialektikk til lov og evangelium — som vi møtte hos Paulus — gikk meget snart tapt i oldkirken. Det turde særlig bero på to omstendigheter. For det første ble det oldkirkens oppgave å sikre evangeliets objektive innhold ved å sikre den riktige erkjennelse av Guds treenighet og Kristi gudmenneskelighet overfor judaismens antroposentriske rasjonalisme og overfor hellenismens (gnostisismens) mystiske form for rasjonalisme og dualisme. Og for det andre gjorde kristenforfølgelsene og frafallene botspraksisen til et påtrengende problem — hvorved nettopp sterke momenter av loven trengte seg fram. Kirkelivets institusjonering, undervurderingen av den frie åndsgave og en i lovens ånd skjerpet botspraksis var momenter som tilsammen begunstiget muligheten for en loviskhetens utvikling i kirkelivet. Og denne muligheten ble en sørgelig virkelighet: i stigende grad vendtes oldkirkens øyne mot GT's lovverk: der fant man kultiske forbilder, renselsesskikker, rituelle skikker og annet som uten større vanskelighet lot seg tillempe på kirkelivet gjennom en forbilledlighetens tankegang. Det førte til at ut gjennom middelalderen tok «levittismen» ganske overhånd i den katolske kirke: fromhetslivet pregedes av spørsmål om kirkefester og høytidsdager, regler om faste og tillatt og forbuden mat, rituelle botsskikker, seremonielle kledninger, og såkalte kanoniske lover, regler og tradisjoner, — i en sådan grad at *Augustana* like fram klager over at kristenliv og kirkeliv er sunket ned på det levittiske trin. — Jeg tillater meg her å framsette den teori at også læren om *messeofferet* — i følge hvilken konsekrasjonen i nattverden medfører en gjentagelse av Kristi blodige offer på ublodig måte — *ikke* så meget er vokst fram av vekselvirkningen med magiske ritual-forestillinger i hellenismens hedenskap, som den er vokst fram nettopp som frukt og følge av den flod med kultisk levittisme som kjennetegner den utgående oldkirke og middelalderkirken. For i samme grad som kirken påviselig åpnet seg for opp-

tagelse av gammeltestamentlig gudstjenestegods, måtte den med indre nødvendighet komme til å trenge noe som svarte til GT's *offer.* Da den som kristen kirke var avskåret fra å innføre dyreoffer, og på den andre siden i nattverden feiret Kristi *offermåltid,* var intet mer naturlig enn den tanke at Kristi offer *gjentokes* på samme måten som man gjentok hans *offermåltid* i nattverden. Den indre logiske sammenheng i denne motivrekken er enkel og klar. De stadig videregående bestemmelser om personlige satisfaksjoner i botspraksisen måtte i den sammenheng virke naturlig sammen med messeoffertanken — og sluttelig utformedes et helt kirkelig system, som etter sin indre side ikke var noe annet enn en kolossal omplantning av GT's kultlovgivning på den kristne kirkes jordbunn.

Først når man har denne historiske bakgrunnen for reformasjonen klart for seg, er man i stand til å vurdere riktig den enorme kirkelige, teologiske og sjelesørgeriske betydning reformasjonen *måtte* få — og *fikk.* Rent teologisk måtte gjenoppdagelsen av evangeliet framtvinge nøyaktig de samme spørsmålsstillinger om frelsens objektive og subjektive sider som dem vi møter i forholdet mellom senjødedommen og Jesus, og judaismen og Paulus. Som følge derav ble da også reformasjonens teologiske kardinalproblem nettopp problemene om *lov og evangelium,* om deres *motsetninger* som frelsesbasis og om deres *syntese* i det kristne liv på troens grunn. I forhold til disse teologiske kardinalproblemene var læren om «rettferdiggjørelsen av tro alene» visstnok det største og viktigste *ledd* i kampen, men dog bare et *ledd* i den større problematikk om lov og evangelium.

Luther og hans *åndsfrender* ble aldri trette av å innskjerpe det forhold mellom lov og evangelium de hadde gjenoppdaget. I stadig tilbakevendende, til dels stereotype og trettende formler ble det banket inn — men også i uavlatelig varierte nye uttrykk og bilder og i stadig skiftende synonymer. Man talte ikke bare om lov og evangelium, men om deres synonymer: tro og gjerninger, synd og nåde, natur og nåde, trussel og løfte, vrede og barmhjertighet, osv. Den bærende inspirasjon gjennom Luthers hele virke lå nettopp i innsikten om denne dialektikk — hvorfor han jo naturlig nok måtte forme sitt ord om at den rette kristne teolog kjennes på at han deler lov og evangelium rett. Alt hva Luther skrev og sa bærer preg av klare «kategorier», gave og krav — og deres indre syntese i et rett kristent liv, på troens grunn. I anerkjennelsen av Luther på dette punkt kan det ikke tas det aller ringeste forbehold.

Vender vi oss no til den lutherske kirkes bekjennelsesskrifter,

så er det umulig å unngå å merke den dyptgående og aldri bristende kongenialitet med Skriften i alle spørsmål om lov og evangelium.

Gang på gang innskjerpes at hele Skriften, både GT og NT, deles i og lærer to vidt forskjellige stykker, lov og evangelium (Apol. IV, Conc. Form. II, V). Denne forskjellen kan aldri oppheves (Apol. III, Conc. Form. I og II, V) og begge skal alltid forkynnes. For det er Gud som har gitt begge, og det er han som bruker dem begge. Loven bruker Gud til å vekke syndserkjennelse (Art. Smalc. pars III, 2), evangeliet derimot bruker han til å skape tro og tilegne oss nåden i Kristus (Aug. 5).

Med hensyn til innholdet av dem begge finnes ingen uklarhet. *Loven* er først og fremst samlet i de ti bud — i alle de former og uttrykk og avskygninger hvori de leses i Skriften (Apol. IV). Loven er etter sitt innhold derfor «en guddommelig lære hvori blir åpenbaret Guds rette og uforanderlige vilje om hvordan *et menneske* skal være skikket i sin natur, tanker, ord og gjerninger forat han skal være Gud behagelig, liksom den truer overtredere med Guds vrede, timelige og evige straffer» (Form. Conc. II, V). *Evangeliet* derimot er en Guds *trøstepreken* som «ikke viser og gir noe annet enn nåde og tilgivelse i Kristus». Evangeliets sentrale innhold er derfor budskapet om forsoning i Kristus. Dog må det straks suppleres med at så vel Luther selv som Form. Conc. inntrengende innskjerper at f. eks. budskapet om det evige nådevalg og hva dermed henger sammen, tilhører *evangeliet* — ganske som vi fant dette også hos Paulus.

Hvor klare reformatorene her var i sine «kategorier» til lov og evangelium framgår av et par meget interessante trekk fra deres begrepsbestemmelser.

Således gjør Form. Conc. II, V oppmerksom på at ordet «evangelium» vistnok brukes i to forskjellige betydninger i NT: nemlig *generelt* for å betegne det samlede innhold av Guds frelsesråd, hvorfor det å forkynne det er å forkynne bot *og* syndsforlatelse, omvendelse *og* tro; men dernest brukes ordet evangelium *spesielt og egentlig* som betegnelse utelukkende på forkynnelsen av Guds nåde i Kristus — *uten* noe ord om bot, fordi nemlig ethvert ord om bot og omvendelse prinsipielt tilhører *loven*, så snart det kommer sammen med forkynnelsen av *troen*. Sier Jesus: Gjør bot (omvend eder) og tro evangeliet — så tilhører det første ledd (gjør bot) *loven* — fordi det vil vi skal erkjenne vår synd og avlegge den, mens det annet (tro evangeliet) tilhører *evangeliet* — fordi det er en trøsterik innbydelse til Kristus.

Disse distinksjonene synes man gjennomgående er pedanteri og ordkløveri i nyprotestantismen. For reformatorene var det her to

fundamentalt forskjellige kategorier i Guds ord som gav dem en særlig sjelesørgerisk innstilling i forkynnelsen. I den sammenheng er det også av interesse å notere at Form. Conc. uttrykkelig tiltrer og gjør *Luthers* ord til sine idet den gjør oppmerksom på at ikke engang enhver forkynnelse av Kristi kors, lidelse og død eo ipso er en evangelieforkynnelse.

Luther skriver: «Gis det vel en mer alvorlig og forferdelig kunngjøring av og preken om Guds vrede over synden enn nettopp Jesu Kristi, Guds Sønns lidelse og død? Og dog, så lenge dette (lidelsen og døden) bare preker om Guds vrede og forskrekker mennesket, *så er det ikke evangeliet*, heller ikke Kristi egen preken, men det er Mose og lovens preken mot de ubotferdige.»

Med tidsmessige uttrykk kan vi si dette slik: enhver *estetisk* betraktning av Kristi lidelse som sikter på å vekke alvor, angst, medlidenhet, forferdelse, sønderknuselse og annet over den dom Kristus måtte bære og hva han måtte lide fysisk og åndelig — dette er *ikke* evangelieforkynnelse, men *lovpreken* — hvor meget enn temaet er Kristi kors. Likeså at enhver *etisk* betraktning av Kristi lidelse som sikter på å framstille ham som forbilde i tålmodighet, kjærlighet, gudhengivenhet, saktmodighet og annet i lidelsen, er og blir lovpreken og ikke evangelium — hvor meget enn temaet er Kristi kors og død. Nei, *evangelium* er ordet om korset utelukkende hvor det forkynner at Kristus led *stedfortredende* — hvorfor hans lidelse under dommen innebærer vår frelse og forløsning fra dom, død og fortapelse. Jeg vilde understreke dette forat I skulde konkret innse den avgjørende betydning og rekkevidde det har i forkynnelsen at «kategoriene» lov og evangelium er klart erkjent i sin forskjell og i sin sammenheng.

I forbindelse hermed kunde jeg også nevne en distinksjon som vi ofte finner antydet både i bekjennelsesskrifter og hos Luther, nemlig at for så vidt evangeliet forkynnes som et budskap som krever tro, og altså vekker forestillingen om at troen er noe mennesket må prestere ved siden av eller istedenfor gjerningene, der kommer evangeliet i *lovens* drakt. Det er utelukkende for så vidt evangeliet forkynnes som det som selv *framkaller og skaper* tro og fortrøstning til Gud i Kristus, at det kommer som evangelium. Man kan derfor sondre mellom at evangeliet kommer i en *lovisk* og en *evangelisk* form. Etter den *loviske* form krever evangeliet å troes, som om evangeliet er et nytt bud om å tro og om hva man skal tro. Etter sin *evangeliske* form derimot kommer evangeliet som ren innbydelse, med gavetilsagn, og med løfter uten tillegg av betingelser og krav — og i denne formen alene er det *evangeliet*

skaper tro og virker et nytt liv og sinn. På denne bakgrunnen må vi se det at reformatorene skattet dåpen, nattverden og absolusjonen så høyt. For disse sakramenter er etter sin egentlige mening *evangeliet* i dets rene og ublandede, evangeliske *form* av tilsagn og løfter.

Jeg skal ikke her gå mer inn på reformatorenes motsetningsdialektikk til lov og evangelium. Den er genuint paulinsk. Derimot vil jeg framheve en del trekk fra deres lære om *syntesen* av lov og evangelium i det menneskelige og kristelige liv. Man hører jo ofte den klage — som for øvrig fra judaistisk hold rettedes også mot Paulus — at lutherdommen er sedelig slapp, nytesyk i forhold til nåden, kvietistisk i sitt livssyn og mangler vesentlig alvor i sin lære om helliggjørelsen. Dette er en både uhyrlig og usann kritikk som enten beror på manglende kjennskap eller på utilstrekkelig «goodwill». Like så visst som alene lutherdommen gjør radikalt alvor av rettferdiggjørelsen av tro *alene,* så gjør også lutherdommen alene radikalt og helhjertet alvor av at evangeliet er en Guds *kraft.* Det er tvert imot den katolske semipelagianisme og den lutherske og nyprotestantiske synergisme som med alle sine utflukter utenom den bibelske monergisme, blir liggende i kompromisser som ikke gjør rett og skjell hverken for lov eller evangelium, og som derfor ender i sedelig slapphet, om noen ender der.

Læren om syntesen av lov og evangelium kommer til uttrykk i den klassiske læren om lovens «tre forskjellige bruk» (usus triplex legis divinae). Ifølge den *første bruk* (primus usus, usus politicus sive civilis) virker Gud gjennom loven ved dens utvortes bruk i samfunnet, gjennom øvrighet og lovgivning, til opprettholdelse av orden og disiplin, ro og sikkerhet og til avvergelse og straff mot all forbrytelse i det utvortes. Denne bruken av loven faller inn under det verdslige regimentes område. — Ifølge den *annen bruk* (secundus usus, usus elenchticus sive paedagogicus) bruker Gud loven til å vekke syndserkjennelse, forskrekke samvittigheten, føre mennesker i syndenød og drive dem til å trenge Kristus. Denne bruken av loven er det Paulus så ofte kommer inn på i Rom og Gal — hvor han jo også sier at loven er blitt en tuktemester (paidagogos) til Kristus (Gal 3, 24). Hvor denne lovens annen bruk kommer sammen med å høre og tro evangeliet, der skjer det omvendelse til Gud og en nyskapelse i det indre mennesket. Dette er lovens plass i «den trange port» inn til Guds rike — og hvor noen ved evangeliet går inn gjennom denne porten, der er man et nytt menneske, overfor hvem no Gud kan bruke loven på en helt ny og tredje måte. — Ifølge den *tredje bruk* (tertius usus, usus didacticus sive normativus) bruker Gud loven utelukkende overfor gjenfødte mennesker for å rettlede dem i tvilstilfelle om Guds vilje og veglede dem til en sikker erkjennelse av hvordan de skal leve som Guds barn.

Gjennom denne læren om lovens tre bruk er det — etter vegledning av Skriften selv — skapt en teologisk lære som utvetydig og vidunderlig enkelt slår fast *både* at troen og troen alene er gudslivets *basis*, og at det å leve hellig og oppfylle loven som Guds vilje er en iboende følge og frukt av at det er tro i oss. Det hellige liv er aldri forutsetningen for, alltid *følge* av troen. Det er den lutherske læres hovedpunkt til helliggjørelsens spørsmål. Den videre utvikling av dette nye livs art, idet lovens gjerning og oppfyllelse her viser seg som *Åndens frukt*, får jeg da dessverre ikke tid til å dvele mer ved denne gang. Heller ikke kan jeg gå mer inn på den fine distinksjon i Form. Conc. mellom at *gode gjerninger* er *nødvendige* til salighet — dog ikke fordi Gud *krever* dem i loven, men fordi de kommer av seg selv som en frukt — med *fruktens* nødvendighet — av troen. Jeg må hermed la det bero med de teologihistoriske bemerkninger. Hva her kunde være å si om nyprotestantismen, får være sagt med hva jeg sa om den i innledningen. Nyprotestantismen — særlig den av liberal type — er liksom helt utenfor denne problematikk i sin helhet, fordi den nemlig ikke har grepet evangeliet om stedfortrederen, og dermed savner den vesentlige forutsetning for å gripe forskjellen mellom lov og evangelium.

Jeg går no over til den siste systematiske del av mitt foredrag, og skal gjøre det så vidt kortfattet og enkelt som overhodet mulig.

III. Til den systematisk-teologiske forståelse av lov og evangelium.

En systematisk forståelses sikte er egentlig å bringe et mangfold inn i en enhetlig sammenheng. Det er da også en av den systematiske teologis både sværeste og interessanteste oppgaver å innse den siste enhetlighet (ikke identitet) mellom lov og evangelium. Det er et spørsmål som har vært helt forsømt i nyprotestantismen, naturlig nok fordi den ikke har hatt sans for spørsmålet om lov og evangelium overhodet. Den siste enhetlighet av de to sider i Guds ord ligger nemlig dels i Guds eget vesen, dels i Kristi forsoning. Vi vil her søke å vise det idet vi stiller hele den systematiske problematikk inn under dette hovedspørsmål:

Hvordan er det objektivt, på Guds side, *mulig* at menneskers gudsforhold og gudsliv kan baseres utelukkende på *Guds nåde* og *frie kjærlighet* all den stund lovens fordring er absolutt og grunnet i Guds uforanderlige *hellighet?* Det er jo nemlig ikke tvil om at Gud i sin hellige troskap mot sitt eget vesen *mener* det han har

sagt i loven, og derfor er således nidkjær mot all synd at man ikke bare kan berope seg på Guds kjærlighet og slå en strek over Guds hellighet.

Det er her alene Kristi stedfortrende *soning* som gjør det mulig for Guds kjærlighet å komme til fullkommen utfoldelse — uten at derfor Guds hellighet krenkes. Ved Kristi forsoningsverk kommer kjærligheten og helligheten i Gud til fullkommen harmonisk ytring og åpenbaring. Jeg vil prøve å vise det. Dessverre tillater ikke tiden meg her i detaljer å behandle det vidunderlig rike skriftmateriale. Jeg må nøye meg med å forutsette det som denne systematiske forståelses erkjennelsesgrunn.

Det grunnleggende faktum i forsoningen er at Kristi forsoning like helt og fullt er *Guds verk* som det er *et menneskes verk*. Både Kolossenserbrevet og Hebreerbrevet understreker meget sterkt at den evige Sønn måtte bli *menneske* for på menneskers vegne som menneskers stedfortreder å stilles fram for Gud, og at på den annen side intet menneske kunde eller vilde utføre forsoningen, hvorfor *Gud* selv har utført den ved sin Sønn. Forsoningsverket er derfor et gudmenneskelig verk av gudmennesket Jesus Kristus. Som gudmenneske er ikke Jesus et slags mellomvesen mellom Gud og menneske, men han er sann Gud i kjød og han er sant menneske i Guds herlighet. Han er ikke i natur et mellomvesen, men han er vel i forholdet mellom Gud og mennesker en *mellommann*, som Paulus kaller ham 1 Tim 2, 5. Derfor er også den gjerning han har gjort, en gjerning som er kommet *mellom* Gud og verden, nemlig hans egen soning for synd. For gudmennesket Jesus Kristus er blitt forsoner mellom Gud og verden idet han ble en *stedfortredende soner mellom* Gud og verden. Enhver tale eller lære om forsoning derfor, som stryker eller eliminerer at Kristus er *stedfortreder* for verden overfor Gud og for Gud overfor verden, er enten skriftstridig eller i beste fall beror den på ufullkomment kjennskap til Skriftens ord.

Kristi stedfortredende soning har *tre* momenter i seg som alle er like vesentlige for hans verk:

1. Han var «det lytеløse lam», dvs. han var hellig, ulastelig, syndfri og en sann livets oppfyller av Guds lov om å elske.
2. Han ble av Gud tilregnet all verdens synd og skyld, idet Gud — som Paulus sier — gjorde ham til synd for oss, enda han ikke visste av synd.
3. Han bar verdens synd idet han bar alle følger for Gud av synden; straffen ble lagt på ham og Herren lot alle våre misgjerninger ramme ham.

I disse tre momenter er det no gitt at gudmennesket Jesus Kristus, *Gud selv i kjød* (d. e. Sønnen), som *menneske* har oppfylt alle Guds hellighets bud, fordringer og dommer over synd. Ved sitt syndfrie og lydige liv har han oppfylt og stadfestet at Gud etter sin hellighet har rett til å kreve det sanne og gode av mennesket. Ved å tilregnes synden i andres sted har han selv brakt den høyeste kjærlighets offer, nemlig å anta seg andre i selvforglemmende kjærlighet. Og ved å bære alle syndens følger inntil døden og nedfarten i dødsriket har han gitt Gud fullkommen rett i at han etter sin hellighet må fordømme synden. Derfor blir også denne Kristi soning og lovoppfyllelse det samme som at han stadfester og oppfyller, tilfredsstiller og fyllestgjør Guds *egen hellighets vesen.* Han var i sin person og gjorde i sin gjerning alt det som Guds hellighet både krever og forutsetter overfor syndere og deres synd. Derfor er denne soning blitt *forsoning mellom* Gud og mennesker.

Hvori består da no *forsoningen,* og hva kjennetegner det forsonede forhold?

Anmerkning. Det kunde her vært en tillokkende oppgave, før jeg søker å gi svaret, å gjennomgå de mest kjente og typiske teologiske lærer om forsoningen. I hovedsaken er det jo bare to hovedtyper: de som lærer en såkalt objektiv forsoning ved Kristi historiske og stedfortredende liv og død, og de som bare lærer en såkalt subjektiv forsoning. Det er Anselm av Canterbury og Abælard som er disse to typers hovedrepresentanter. Men selvsagt gis det mange varianter og overgangsformer av de to hovedtyper. De gammellutherske lærefedre utviklet visstnok ingen selvstendig «forsoningsteori», men ingen kunster kan bortforklare at de lærte en objektiv forsoning ved Kristi stedfortredende lidelse og død, og at de i hovedsaken stod sammen med *Anselm.* Nyprotestantismen derimot har fulgt *Abælard* i prinsippet, og kommer ikke utover den blott subjektive forsoning, som stryker Kristi stedfortreden og regner med ham vesentlig som fører og vegleder til Gud. I nyere teologi har det vært prøvd å formidle mellom de to typer av forsoningslære. Særlig i den svenske teologi, f. eks. Anders Nygren, Aulén og andre, idet de på grunnlag av det jeg må kalle en objektiv idealisme, søker å tilrettelegge en lære om forsoningen som skal være objektiv dog uten å regne med det bibelske stedfortrederprinsipp. Prøvesteinen som ubestikkelig avgjør om ens forsoningstanker er objektive eller subjektive, er om man gjør alvor av nettopp de tre momenter jeg nevnte: Jesu syndfrihet, tilregningen til Jesus av all synd og Jesu lidelse av dom og straff for synden. Klusser man med disse ting, da klusser man helt sikkert med den objektive forsoning selv — tross alle terminologiske tilløp og intensjoner.

Altså: Hvori består forsoningen, det forsonede forhold?

La meg først svare negativt: at Kristus forsonet verden med Gud innebærer ikke på noen måte noen omstemning eller sinnsforand-

ring. Det innebærer *ikke* at Gud er blitt omstemt fra vrede til nåde, av den enkle grunn at Gud ikke trenger og ikke kan omstemmes, da han er evig kjærlighet, og nettopp i sin evige kjærlighet jo selv har tatt initiativet til forsoningen og selv brakt det kjærlighetens offer hvorved forsoningen er kommet i stand. Det heter *aldri* i Skriften at *Gud* er blitt forsonet med verden, men alltid at *verden* er blitt forsonet *ved Kristus med Gud.* — Og det innebærer *ikke* at mennesket er blitt omstemt overfor Gud fra kjødets naturlige fiendskap til et åndelig vennskap, av den enkle grunn at Skriften uttrykkelig sier at forsoningen i Kristus fant sted «mens vi enda var fiender» (Rom 5, 10), liksom Paulus også sier at menneskets personlige (subjektive) forlikelse i et nytt sinn med Gud er en *følge* av Kristi forsoning, og ikke identisk med forsoningen (2 Kor 5, 19 fg.). Enhver tanke eller forestilling om at forsoningen er en art omstemning på Guds eller menneskets side, er således direkte skriftstridig.

La meg så svare positivt: at Kristus har forsonet verden med Gud, vil si at han er trådt inn og står på eviggyldig måte *mellom* Gud og verden med sin soning. Forsoningen består med andre ord deri at det er noe *mellom* Gud og verden. Forsoningen er ikke noe *i* Gud eller *i* mennesket, men noe ved forholdet som strengt og klart er *mellom* Gud og menneske. Når den er *mellom,* så må vi forstå den ut fra nettopp slike rombilder som antydes ved preposisjonen «mellom». La meg prøve å si det.

Det som er kommet *mellom,* er Kristi *soning.* Her må vi ta utgangspunktet.

Det hebraiske ord for «sone» er jo verbet *kipper,* som best gjengis med «å dekke». Å sone er å dekke, soning er et dekke, eller en dekning. Denne grunnbetydningen av ordet går igjen i NT's mange billedlige uttrykk om Kristi lidelse og død. Jesus kalte sin død «en løsepenge» — nemlig til å dekke frikjøpelsen av den som er fanget. Paulus kalte Jesu død «en utslettelse av skyldbrevet» — altså en dekning eller betaling for en gjeld. Peter taler om Kristi død som en «løskjøpelse» ikke med gull eller sølv, men med Kristi blod — altså som en dekning for skyld. NT's bilder om Kristi soning er således hentet fra det *økonomiske livs* regler om gjeld og dekning for gjeld. Et annet bilde, som også brukes i Skriften i forbindelse med soningen, er at den er et dekke, nemlig i betydningen et dekkende klede, et overbredsel, et skjul, et teppe, og andre. Det vesentlige i disse bilder er nettopp grunnforestillingen om soningen som *dekke* der er *mellom* Gud og oss.

Kristi soning *mellom* Gud og mennesker, er da *et dekke* mellom Gud og verden.

Som et dekke *mellom* to alltid virker til to sider, således også

med Kristi soningsdekke *mellom* Gud og verden: fra menneskets synspunkt *dekker* soningen Guds hellighets krav, dom og vrede — hvorved alene Guds kjærlighets manifestasjon i Kristus forblir *åpenbar* over mennesket, og vreden og dommen skjules. Fra Guds synspunkt dekker Kristi soning all verdens synd idet han jo ble den tilregnet og bar dens følger — hvorved altså den hele verden er som død for Gud (2 Kor 5, 15) i Kristus og dog finnes for Gud *tross* all synd.

Og her stråler no evangeliet fram i all sin klarhet.

Idet vi altså forkynner Kristus Jesus som stedfortreder, forkynner vi at han har *dekket* oss og er *en dekning* mot alle lovens krav, mot Guds dom over synden og Guds hellighets vrede — hvorfor vi innbyr hele verden til i Kristus, Guds Sønn, å frelses fra Gud selv, for å uttrykke det paradoksalt. For dette er soningens høyeste uttrykk at i Kristus *frelser Gud oss fra Gud,* Guds kjærlighet frelser fra Guds rettferdige dom og vrede. Og idet vi forkynner evangeliet, innbyr vi altså enhver synder til å komme til Gud *tross* sine synder og *med* sine synder — ganske som de er i seg selv, uten gode gjerninger, uten å stille noen lovisk betingelse om at de må være slik og slik. Kristus Jesus har ved sin død jo nemlig dekket disse betingelser i loven.

Derfor er det også bare dette evangeliet som virkelig kan skape *troen* og tilliten til Gud i Kristus Jesus. Og idet det skaper troen, skjenker det i og med troen dette at Gud rettferdiggjør synderen, dvs. tilegner ham den Jesus Kristus han tror på, skaper ham ny og salver og besegler ham med sin ånd etter sine løfter.

Og dermed har vi i hovedsaken gitt svaret på vårt systematiske hovedspørsmål: Hvordan er det objektivt mulig (i Gud) at menneskers gudsforhold kan baseres utelukkende på evangeliet og Guds kjærlighet uten å krenke Guds hellighet gjennom loven?

Svaret blir altså: Det er mulig fordi Gud selv i sin Sønn ved sin egen kjærlighets offer har dekket sin egen hellighet på en slik måte som svarer til hellighetens vesen.

Dermed blir det også klart for oss at liksom den egentlige synd *etter loven* er kjærlighetsløshet, så er den egentlige synd *etter evangeliet* vantro mot Guds Sønn, hans stedfortreden og hans evangelium. Og nettopp hvor vi tar vantroens synd i øye, der trer det klart fram at forsoningen ikke er noen omstemning i Gud. For hvor noen ved vantro setter seg utenfor det dekket Kristus er mellom Gud og verden, der er også et menneske hjemfallen Guds evige dom og vrede. Dette vitner Johannes meget sterkt og fint: «Den som tror på Sønnen, har evig liv; men den som ikke vil tro på Sønnen, skal

ikke se livet, men Guds vrede blir over ham» (Joh 3, 36). Hertil kan føyes Jesu ord: «Den som tror på ham, blir ikke dømt, den som ikke tror på ham, er allerede dømt» (Joh 3, 18). De to sider i Guds vesen og åpenbaring: hellighet og kjærlighet, vrede og nåde, oppgave og gave, lov og evangelium, består altså uforandret med Kristi forsoning. Intet er opphevd eller forandret. Det er utelukkende *i* Kristus Jesus verden har en *nådig* Gud, og å være uten Kristus eller utenfor ham er ensbetydende med som Paulus kaller det, å være uten håp og uten Gud i verden. Menneskets valg står altså mellom de to ting: med Jesus eller mot ham, i ham eller utenfor ham. Velger man å være uten og utenfor ham, så velger man egentlig *loven*. For tar man evangeliet bort, så er dog loven tilbake. Velger man Kristus, så velger man evangeliets basis. Nettopp dette valget er det Paulus framstiller for oss som det avgjørende basisvalg for tid og evighet mellom Guds hellighet og kjærlighet, mellom lov og evangelium, når han skriver Rom 11, 22: «Se da Guds godhet og strenghet. Strenghet er over dem som er falt, men over deg er Guds godhet såfremt du holder deg til hans godhet.» Altså: Nåden i Kristus har vi del i om vi ved troen holder oss til den, og baserer vårt liv på den. Enhver annen basis fører inn under dommen og vreden.

Gud hjelpe oss å forkynne det klart. Amen.

FADERVÅR OG NATTVERDLITURGIEN

Av Olaf Moe.

Vi er så vant til at Fadervår blir lest eller messet umiddelbart forut for nattverdens innstiftelsesord at de fleste neppe har søkt å gjøre seg rede for grunnen dertil. Og dog behøver vi ikke å gå langt for å finne at Herrens bønn har en annen plass i nattverdliturgien: i det svenske nattverdritual følger den først etter innstiftelsesordene (og Sanctus), og som vi skal se, er det slik i de fleste kirker.

Vår egen kirkes nattverdritual har i de siste 50—60 år undergått flere forandringer. Den nye alterbok av 1889 innførte prefasjonen før nattverden, men bibeholdt den gamle nattverdformaning. I alterboken av 1920 er den siste sløyfet og erstattet av en nattverdbønn som munner ut i Agnus Dei. Men Fadervår har fått beholde sin gamle plass foran innstiftelsesordene, slik vi finner den i Christian V' alterbok. Denne plasering har sitt nærmeste forbilde i *Luthers* Deutsche Messe av 1525. I denne har reformatoren mer radikalt brutt med den romerske messe enn i sin Formula Missae av 1523. Som innledning til nattverden har han i Deutsche Messe en parafrase av Fadervår og en kort nattverdformaning, og derpå følger innstiftelsesordene. I sitt første reformforslag bibeholdt Luther derimot den samme rekkefølge som i den romerske messe: først konsekrasjonen ved innstiftelsesordene og så Fadervår, og det er denne orden den svenske kirke har fulgt.

Den nåværende *romerske* messeform er offisielt fastslått 1634, men den går i alt vesentlig tilbake på Gregor den stores bestemmelser. Den omfatter først og fremst offertoriet (ofringen av nattverdelementene), dernest prefasjonen, så canon missæ med konsekrasjonen og forvandlingen, og endelig kommunionen. Til canon missæ hører først innstiftelsesordene hvorved forvandlingen fullbyrdes, så Fadervår, som Gregor den store anbrakte her.

I de apostoliske konstitusjoners kjente nattverdliturgi savnes merkelig nok ethvert spor av Fadervår. Men ellers finner vi det i alle den *østerlandske* kirkes forskjellige liturgier så vel som i den

vesterlandske. I de såkalte Basilius- og Chrysostomus-liturgier, som no for tiden er de mest brukte i de ortodokse kirker, er gangen denne: Etter prefasjonen følger innstiftelsesordene, innflettet i en lang frelseshistorisk bønn, derpå kommer den for den greske nattverdliturgi karakteristiske «epiklese», bønnen om at Gud vil sende sin Ånd og hellige brødet og vinen så de blir Kristi legeme og blod. Så følger en lang kirkebønn med forbønner både for fedreland (øvrighet) og kirke, som avsluttes med Fadervår. Kirkebønnen ender med bønn om den rette verdighet til å motta sakramentet, og overgangen til Herrens bønn skjer med disse ord: «Og gjør oss, o Hersker, verdige til med frimodighet og ustraffelig å tore anrope deg, Gud og Faderen i himmelen, og si: Fader vår» osv.[1]) Det er menigheten som her uttaler bønnen, mens presten bare tilføyer doksologien: Ti riket er ditt, osv. Derimot lot Gregor i sin messereform presten be også selve Herrens bønn.

Den *anglikanske* kirke, som i sin nattverdliturgi ellers mest følger den orientalske, har merkelig nok anbrakt Fadervår ved enden av kommunionen. Etter konsekrasjonen, som skjer ved en bønn hvori innstiftelsesordene anføres (sml. den ovenomtalte greske ritus) og utdelingen av brødet og vinen, forlanger Book of Common Prayer framsigelsen av Herrens bønn ved presten, slik at folket etter ham gjentar hver bønn. I det siste trekket har vi åpenbart en levning av den oldkirkelige tradisjon *før* Gregor den stores reform: det var menigheten som sammen skulde be Herrens bønn!

Nok er: vi har sett at Herrens bønn har sin plass i alle de former for nattverdfeiringer vi finner i oldkirken (bortsett fra de apostoliske konstitusjoners liturgi), og i de av dem mer eller mindre avhengige nyere kirker. Men vi har tillike konstatert at denne plass varierer nokså sterkt. I virkeligheten beviser dette at bruken av Fadervår i forbindelse med nattverden, går lenger tilbake i tiden enn alle disse liturgier. Man har overalt visst at det skulde være med, men ikke hat noen ensartet tradisjon om hvor det skulde plaseres. De eldste sikre vitnesbyrd vi har om bruken av det ved nattverden, viser tilbake til det 3. århundres 2. halvdel. Men at det allerede har vært anvendt ved denne atskillig tidligere, kan vi slutte av den omstendighet at både Tertullian, Cyprian og Origenes tolker den fjerde bønns ἄρτος ἐπιούσιος som siktende til nattverden.

Man har til dels ment å finne et vitnesbyrd om bruken av Herrens bønn ved nattverden allerede hos *Justin Martyr*. I sin første

1) Sml. Den orthodox-katolske (orientalske) Kirkes guddommelige Liturgier. Oversatte av Provst C. Siletzky. København 1909. S. 49—71.

apologi hvor han beskriver menighetsgudstjenesten og eucharistien, taler han om «den ved bønneord fra ham selv innvidde mat» (c. 66), og en del forskere mener at det dermed sigtes til Fadervår; men de fleste hevder vel med rette at det er innstiftelsesordene Justin mener, skjønt uttrykket «bønneord» (εὐχὴ λόγου) er litt påfallende i forbindelse med disse.

Vi har for sparsomme meddelelser fra den eldste tid om hvorledes nattverden ble feiret, til at vi kan slutte noe sikkert positivt eller negativt. Vi er henviste til hypoteser.

Alfred Seeberg har i en oppsats «Vaterunser und Abendmahl»,[3] søkt å forklare den kirkelige bruk av Herrens bønn ved nattverden av den nære forbindelse det i urkristendommen var mellom denne og dåpen: «Alt i paulinsk, ja førpaulinsk tid, pleide baptizantene etter åndsmottagelsen og før den dertil knyttede nattverdfeiring, å be Fadervår.» Med rette finner Seeberg og andre utleggere i steder som Gal 4, 16 og Rom 8, 15, en hentydning til Fadervår og bruken av det umiddelbart etter åndsmottagelsen ved dåpen. Derav slutter Seeberg at det for den eldste kristne menighet må ha bestått en indre sammenheng mellom Fadervår og nattverd, og tolker hele Herrens bønn ut fra denne forutsetning, slik at de ovenomtalte kirkefedre i virkeligheten får rett når de tar den fjerde bønn åndelig: «epiusios» skal bety bestandig eller framtidig.

Jeg kan ikke her gå inn på det eksegetiske problem som begrepet «epiusios» inneholder, men skal bare bemerke at det åpenbart er metodisk forfeilet å fortolke det usikre ut fra det enda usikrere. Men ellers tror jeg nok at Seeberg har pekt på noe riktig: Fadervår er de *kristnes* særegne bønn: først den døpte fikk be det, og ikke i de åpne forsamlinger som det siktes til 1 Kor 14, men i de lukkede møter med agape og nattverd (1 Kor 11) er vel Herrens bønn blitt bedt. Påkallelsen var tillike en bekjennelse. Fadervår dannet liksom Maranatha en av kristenhetens «urbekjennelser».

Så lenge no nattverden var forbundet med agape, var faren for en mistyding av Fadervårs fjerde bønn i spiritualistisk retning avverget. Særlig i modermenigheten hvor den daglige brødsbrytelse og kjærlighetsmåltidene tillike tjente menighetspleien og oblasjonene var virkelige offer til hjelp for trengende brødre, er det rimelig at bønnen om det daglige brød ble oppfattet likefram. Men etterat agape og nattverd var blitt atskilt, lå det nær å omtyde den fjerde bønn som om den siktet til den åndelige mat ved nattverden. Naturligvis kom det her meget an på i hvilken sammenheng man

2) Sml. J. N. Skaars oversettelse i Vidnesbyrd av Kirkefædrene, Chra. 1880. S. 50.
3) Neutestamentliche Studien Georg Heinrici dargebracht 1914. S. 108—115.

bad Fadervår. Skjedde det i nær forbindelse med innstiftelsesordene, var det nærliggende å forstå det som en konsekrasjon — etter Gregor den stores mening var det jo apostlenes skikk å konsekrere brødet med Herrens bønn. Men det spørs om ikke den østerlandske liturgitradisjon har bevart det opprinnelige når den lar Fadervår følge på den store kirkebønn og altså ikke gjør den til en konsekrasjonsbønn. Det er også å merke at det her ikke er presten, men menigheten som ber Herrens bønn. Den anglikanske kirke har best bevart denne tradisjon når den lar menigheten gjenta hver enkelt av dens bønner etter prestens framsigelse.

Hvorledes vår egen kirke har forstått betydningen av Fadervår i nattverdliturgien, er et altfor uutforsket spørsmål, og det lar seg vel heller ikke entydig besvare. I alterboken av 1685 (1688) slutter nattverdformaningen med en overgang til Herrens bønn således: «Dertil (at I værdig kan æde Kristi legeme og drikke hans blod til eders synders forladelse) give eder Gud Fader sin Naade ved samme Jesum Christum vor Herre! Og derom ville vi bede sigende av Hjertet: Fader vor etc.» Herrens bønn blir altså her nærmest oppfattet som en bønn om nåde til verdig mottagelse av sakramentet. I alterboken av 1889 slutter nattverdformaningen helt som i den gamle, bare med den forskjell at overgangen til Fadervår, «Og derom ville vi bede», no er sløyfet. Presten fortsetter umiddelbart med oppfordringen: «Lader os alle bede» (Fadervår). Hva endelig vor nyeste alterbok angår (1920) har vi alt ovenfor sett at Fadervår her har den samme plass som før, foran innstiftelsesordene, men det er her forbundet med en forutgående nattverdbønn som betegner et forsøk på å gjengi vår nattverd noe av dens opprinnelige karakter som «eucharisti», og ved nummereringen: 16. Nattverdbønn og Fadervår er Herrens bønn her skarpere atskilt fra innstiftelsesordene (nr. 17). Som konsekrasjonsbønn lar den seg da ikke forstå.

Men slik har vel den lutherske kirke overhodet heller ikke oppfattet den. På den annen side garderer bruken av Fadervår mot den mistydning at anførselen av innstiftelsesordene virker magisk. Men hvorledes den nærmere skal forståes, er vanskelig å si. Sett på bakgrunn av bruken ved urkirkens nattverd, synes Fadervår å skulle gi uttrykk for at det er Guds barn som her samler seg for no i kraft av troen og dåpen å be om den himmelske Faders velsignelse, slik den spesielt formidles ved Herrens nattverd. Mens nattverdbønnen er rettet til den Herre Jesus Kristus, vender menigheten seg til sist til Hans og vår Fader i himmelen fra hvem all god gave kommer, også den usigelige gave i nattverdens sakramente.

ESJATOLOGIEN I TRO OG FORKYNNELSE

Av Gunnar Trana.

Esjatologi, en lære om de siste ting, finnes innen alle høyere religioner. Hvorvidt vi kan si at all religion har en esjatologi, avhenger av hva vi forstår med dette begrep. Professor *Althaus* taler som bekjent i sin bok «De yttersta tingen» (Stockholm 1928) om to slags esjatologi: den *axiologiske* og den *teleologiske* esjatologi.

Den *axiologiske* esjatologi vil nærmest si en normopplevelse hvori jeg blir grepet av det evige. Normopplevelsen blir evighetsopplevelse midt i tiden. Det som er hevet over tiden, griper inn i tiden. Det er altså en opplevelse av det som er og blir i motsetning til det som forgår.

Er dette esjatologi, ja, da finnes det esjatologi alle steder hvor det finnes blivende normopplevelse. Vi kunne da også få nazistenes opplevelse av det forpliktende i «blod og jord» inn under esjatologien, da de jo mener dette har blivende verd, er hevet over det omskiftende. Men dette er jo ikke det en vanligvis forstår med esjatologi.

Den *teleologiske* esjatologi er, som selve navnet sier, fremadrettet, målbestemt. Det teleologiske vil nemlig si at det evige, det siste, ennå ikke er, men at det kommer. Det er nok, men det kommer også. Det evige er ikke bare gave, men også oppgave. Det siste blir det som kommer, det som skal oppnåes. På denne måte blir tiden historie hvori bevegelsen mot målet kommer til uttrykk. Følgen er at det blir en spenning mellom det som er og det som kommer, mellom det å eie og det ennå ikke å eie, mellom nuet og evigheten. Vi har denne spenning mellom «allerede nå» og «ennå ikke» i f. eks. 1 Joh 3, 1 ff.: «Nå *er* vi Guds barn, og det er *ennå ikke* åpenbart hva vi skal vorde,» og Rom 8, 24: «Ti i håpet er vi frelste,» og Gal 4, 7: «Men er du sønn, da er du òg arving ved Gud.» Den samme spenning ligger det også i uttrykket «Åndens

pant», en håndpenge, en del av det kommende, liksom vi jo finner det samme i de mange formaninger.

Det som vi nå i alminnelighet kaller esjatologi, er denne teleologiske esjatologi. Men denne finnes ikke innen alle religioner. Vi finner den derimot innen de høyerestående religioner.

Et blikk på religionshistorien viser oss at det er vanlig å inndele den teleologiske esjatologi i to hovedavsnitt for oversiktens skyld. Det ene avsnitt handler da om den enkeltes telos, hans endelige skjebne og mål. Her treffer vi på de kjente tanker om døden, dødsriket, dommen, oppstandelsen og seieren. Det andre avsnitt handler om menneskeslektens og verdensaltets telos, deres endelige framtid. Her møter vi tanker om verdensundergangen og verdensavslutningen, varslet ved mange forskjellige tegn i folkeverdenen og naturverdenen. Vi får høre om en svær moralsk dekadanse, og om veldige naturkatastrofer som jordskjelv, vannflom, himmelhvelvets sammenbrudd, sol- og måneformørkelser, stjernefall, verdensbrann, ja, tilintetgjørende kulde: fimbulvinter. Undertiden tenkes disse veldige katastrofer hitført av ånder, fordi naturen er befolket med ånder og demoner, eller av guder. Derved blir det rom for tanken på en endekamp, en endelig, avgjørende strid. Men dette er bare den ene side av saken. Til tesen svarer antitesen. Til verdensundergangen svarer verdensfornyelsen som skal bringe den endelige lykketid. Ved utformingen av denne tanke om verdensfornyelsen synes mange *motiver* å ha spilt inn. Tanken på undergang og avslutning var i lengden uutholdelig. Selvhevdelsestrangen gjorde seg gjeldende. Likeså trangen etter lykke. Naturens skiftende gang fra liv til død og så til liv igjen har nok også gitt tankene næring. Dessuten gjorde også *nasjonale* motiver seg gjeldende: et fredsrike skulle komme hvor ens egen stamme skulle spille hovedrollen. Endelig har nok også *moralske* motiver vært av avgjørende betydning for esjatologiens utforming: Urettferdigheten, lidelsen etc. krevde en utjevning. Tanken på gjengjeldelse, dom og straff, belønning og oppreisning fikk plass i esjatologien. Og til slutt må vi vel kunne si at menneskeåndens trang til monistisk tenkning også har spilt inn og vel ført til apokatastasislæren, slik som vi finner den innen parsismen.

For oss ser det altså ut til at opprinnelsen til denne esjatologi er menneskets spørren og grublen overfor katastrofer i den enkeltes, folkenes og naturens liv. En løsning på problemene synes de å finne ut fra sine egne, sjelelig-moralske grunndrag.

Når vi har stanset så vidt utførlig ved disse momenter i den alminnelige esjatologi, er grunnene disse:

Dels ville vi vise hvor alminnelige de tanker er som vi også møter innen den kristne esjatologi, iallfall formelt sett.

Dels ville vi dra dem fram for å peke på likheten, for seinere å vise den store forskjell som det vitterlig er mellom denne alminnelige esjatologi og den kristne.

Det er jo en uimotsigelig kjensgjerning at vi møter de to nevnte hovedavsnitt av esjatologien igjen innen vårt nye testamente. Vi behøver bare å nevne følgende steder: Matt 24 og 25 med par.; Rom 11, 25 ff.; 1 Kor 15; 1 Tess 4, 13 ff.; 5, 2; 2 Tess 2, 1 ff.; 1 Pet 1, 3 ff.; 2 Pet 3, 1 ff. og hele Apokalypsen. Det finnes vel intet skrift i Det nye testamente hvori ikke esjatologien er med, iallfall som en undertanke.

Det er rimelig at vi finner esjatologien så sterkt innflettet i N. T. når vi tenker på at dette hviler på og er en oppfyllelse av G. T., hvor de esjatologiske tanker har en stor plass. Vi vil ikke her nevne særskilte steder, men bare peke på hva som finnes f. eks. innen Jes 40—66 og i Danielsboken, Joel og Zefanja. Og vi gjør her oppmerksom på at vi iallfall foreløpig ikke setter noe skille mellom esjatologi og apokalyptikk, idet vi seinere vil komme nærmere inn på dette spørsmål.

Når esjatologien har en slik plass både i det nytestamentlige og gammeltestamentlige vitnesbyrd, er det rimelig at den også får sin velfortjente, nødvendige og dermed naturlige plass i den kristelige systematikk.

Men som i den teologiske tenkning for øvrig, møter vi også her de mange standpunkter. Det finnes teologer som kort og godt stanser foran dette avsnitt i dogmatikken uten å si noe vesentlig om det. Så er det dem, f. eks. Frank og Hallesby, som prøver å få med alle de esjatologiske og apokalyptiske tanker som finnes i Skriften.

Foruten disse motsetninger, møter vi også innen den systematiske tenkning over disse ting to andre motsetninger. Vi kan godt kalle den ene retning for den «underesjatologiske», og den andre for den «overesjatologiske».

«Underesjatologien» eller «avesjatologiseringen», som A. Schweitzer taler om, er karakteristisk for opplysningstiden med dens av idealismen påvirkede teologi. Hovedrepresentant er Schleiermacher og hans disipler. De hadde ikke plass for annet enn udødelighetshåpet og troen på det godes seier på jorden. «Oppstandelse, verdensdom, verdensfornyelse, drog man ned fra det oververdslige inn i det verdslige, fra framtid til nåtid; det bibelske håps dramatikk ble symbol for åndelige, innenhistoriske erfaringer» (Althaus a. s. s. 4). Vi kan godt karakterisere denne retning med disse ord:

«Håpet drukner i troen.» Grunnene til denne «avesjatologisering» er negasjonen av dualismen i verden, oppfatningen av det onde og synden som noe subjektivt og relativt, trangen til monisme og troen på en evolusjon mot større og bedre høyder. Det er altså synet på synd og frelse som til syvende og sist blir bestemmende for ens esjatologiske syn.

«Overesjatologien» finner vi der hvor alt blir esjatologi. Den typiske representant for dette syn er Barth. Han sier i Römerbrief 1921, side 300: «En kristendom som ikke helt og fullt og inn i minste detalj er esjatologi, er helt og fullt og inn i minste detalj noe annet enn kristendom.» Her drukner troen i håpet. Grunnen til denne overbetoning av håpet er undervurderingen av troen og det den fører til, samt en overbetoning av dualismen, av forholdet mellom det endelige og det evige. Derfor finner vi dette særlig innen reformert leir. Og det er verdt å holde seg for øye at die Heilserwartung betones på *bekostning* av die Heilsgegenwart. Vi kommer tilbake til dette litt seinere.

Denne korte oversikt over svingningene innen den teologisk-dogmatiske oppfatning gjør det nødvendig her å si noen ord om den dogmatiske metode. For det viser seg nemlig at synet på esjatologien for en vesentlig del avhenger av metoden. Det som vi her derfor vil si litt om, er forholdet til Skriften.

Nå skulle det jo være en selvsagt ting at det brukes samme metode under behandlingen av esjatologien som under behandlingen av de andre avsnitt av dogmatikken. Dette er imidlertid ikke alltid tilfelle. Derfor vil vi gjerne betone at metoden er den samme her som ellers og at det ikke trenges noe supplement eller korrigering.

Kristentroen er virket av Ordet om den døde og oppstandne Frelser, så troen lever i og av dette ord. Slik er det også med håpet, med esjatologien. I troens møte med den levende Frelser gjennom Ordet fødtes tilliten til Ordet (se Hallesby: Principlære, § 21). Derfor er det Ordet for så vidt som det driver på med Kristus, som blir norma normans, og det både for tro og håp, for Heilsgegenwart und Heilserwartung. Dette vil si at de enkelte skriftord sier oss absolutt intet sikkert om de siste ting uten i forbindelse med Kristus. Det er mulig at dette høres noe subjektivt og dermed vilkårlig ut. Men det er ikke noe vilkårlig, fordi nemlig dette «subjektive» moment må være der, da Kristus og kristentroen ikke er noe man kan forvisses om eller oppleve objektivt, dvs. upersonlig, men kun im Akte der Entscheidung, jfr. Joh 7, 17.

Metoden blir altså systematisk tenkning ut fra Kristus. Men dermed er ikke sagt at esjatologien ligger i en logisk forlengelse av

våre tanker om Kristus. Esjatologien ligger nok i en forlengelse av tankene om Kristus. Men den er samtidig en tenkning ad Ordets linje. Som trostenkning er den tenkning i stadig forbindelse med det ord som skaper troen. Vi må stadig på ny tilbake til Ordet forat ikke vår tenkning skal bli konstruksjoner på grunnlag av en skrifttanke. Vi har inntrykk av at den esjatologiske tenkning ofte er det. Men vi må gjøre alvor av det bibelske åpenbaringsbegrep som inneslutter både en Tat- og en Wortoffenbarung.

Såvidt meget om metoden. Dermed skulle vår vei være klar, når vi nå skrider til en prinsipiell utredning av den kristne esjatologi.

Vi tillater oss her å anføre to setninger av professor Althaus. Han taler om det rette forhold mellom tro og håp og sier at dette kan uttrykkes i to setninger som nøye hører sammen: 1. «Håpet vokser fram av troen, esjatologien av den i nuet mottatte frelse. 2. Troen går med *nødvendighet* over til håp» (o. a. s. 78).

Nå er kristentroens grunn kristi fullbrakte verk. Om dette verk kan vi si to ting: Det er fullbrakt: τετέλεσται. Og det virker i nutiden, Matt 28, 20: «Se, jeg er med eder alle dager.» Vi kan altså tale om *perfektum* og *presens* i samme stund.

Men om vi nå enn må si at dette verk er fullbrakt, så er det dog Skriftens samstemmige vitnesbyrd at det er noe *ufullendt* i det. Prinsipielt er seieren vunnet, men ikke generelt. Ideelt er seieren der, men ikke reelt ennå.

Det er altså noe som står tilbake, noe som kommer. Han selv kommer og med ham den generelle og reale seier. For derom vitner Ordet at denne generelle realisasjon av det i kors og oppstandelse prinsipielt vunne hitfører han selv.

Ved siden av perfektum-presens, eller rettere: i uløselig forbindelse med dem, må vi tale om et *futurum*. Og dette futurum er esjatologien. Og av det som er sagt, framgår det at dette futurum har sin grunn og rett i perfektum-presens.

Disse tanker finner vi klart uttrykt i slike steder som: Fil 2, 6 ff.; 1 Kor 15, 12 ff.; Hebr 9, 24—28; 1 Joh 3, 1 ff.; Joh 5, 20 ff.; 11, 25 ff. Tenk også på bildet av det slaktede, opphøyde lam som alene er verdig til å åpne boken med de syv segl — framtidsboken, Apok. 5, 1 ff., særlig vers 9—10 som gir oss litt kristelig historiefilosofi.

La oss nå se litt på disse tre: perfektum, dvs. Kristi fullbrakte verk, presens, dvs. hans virksomme nærvær, og på futurum ut fra de to nevnte sider.

Troen er forvisset om at Kristi død på korset er en real seier, til tross for at det ser ut som nederlag. Vissheten om denne seier grunner troen på oppstandelsens kjensgjerning første påskedag,

jfr. 1 Kor 15, 13—19; Rom 1, 4; Fil 2, 6 ff. og flere steder. Denne Kristi seier på korset er en seier over synd, død og djevel, Kol 2, 13 ff.; Ef 1, 20 ff.; Joh 12, 31. Som sådan er den tillike en seier over all lidelse, sakn, nød etc.

Men denne Kristi seier på korset er en seier som bare troen «ser» og «opplever». Tross Kristi seier er det nemlig en kjensgjerning at synden lever videre og gjør sin gjerning, de livsødende makter driver fremdeles sitt spill, døden hersker som før idet ingen slipper unna, og Satan virker fremdeles og har sine tjenere i travelt arbeid. Det er likeså en kjensgjerning at menneskene setter seg opp mot Gud og forkaster hans utsending og det tilsynelatende uten noen særlige følger for dem.

Tross disse kjensgjerninger står det like fullt fast for troen at Kristus er seierherre. Og *troen* venter at denne seier skal bli *fullstendig* og *åpenbar*. Den kjenner spenningen mellom det som er og det som burde være når Kristus er seierherre. Denne spenning, dette paradoks, oppheves i det som kommer.

Futurum, esjatologien, kommer derfor til å inneholde troen på den fullkomne seier: Guds rikes endelige opprettelse i dets fullkommenhet og Kristi åpenbare framtreden som seierherren, Fil 2, 9—11. Denne seier er fullkommen når gudslivet når sin fullendelse i den enkelte og i menigheten, både hva ånds- og legemssiden angår. Her kommer den naturlige plass for omtalen av oppstandelsen, dødens overvinnelse, syndens opphevelse og Satans endegyldige fall.

Da imidlertid den enkelte ved sin legemsside er bundet sammen med den omgivende naturverden, og da syndens og dødens lov hersker der som i den enkelte, jfr. Rom 8, 18 ff., inneslutter troen på Kristi fullkomne seier og gudsrikets endelige opprettelse også troen på verdens undergang og fornyelse.

Troen venter intet prinsipielt nytt. Alt ligger implicite i troen på Kristi seier på korset. Men som sagt finner ikke troen fram til dette ved en logisk deduksjon av det som kunne ligge i begrepet Kristi seier, for selve denne tanke sier bare *at* det skal skje, at det kommer noe, men ikke *hvorledes*. Derfor tenker troen ut fra seieren ad Ordets linje.

Troen er også forvisset om Kristi nærvær og virke. Også denne forvissning hviler på oppstandelsens kjensgjerning, som jo forteller at Jesus lever. Han lever og virker ved sin Ånd. Denne tro på en oppstanden og levende frelser som er nærværende i sitt ord og ved sin Ånd, inneslutter også tanken om historien som skueplassen hvor kampen må føres innen seieren kan komme. Og nettopp på historiens skueplass er det at hans seier synes å være et nederlag

og hvor det derfor kreves en manifestasjon. Kamp må det bli forat dette kan skje, fordi Kristus har seiret og syndens rike ennå finnes, og fordi historien jo er skueplassen for avgjørelse og valg. Her blir det naturlig rom for tanken på syndens utvikling, tegnene, Antikrist, gjenkomst og dom. Alt dette hitføres ikke ved de i historien immanent virkende krefter, men ved Kristi nærvær i historien. Og den endelige avgjørelse kommer når Kristi nærvær blir åpenbar, nemlig ved Kristi gjenkomst. Denne betyr nok noe nytt, idet han nå blir åpenbar for alle, men ikke noe kvalitativt nytt for troen. Kristi innbrudd i historien ved gjenkomsten er nemlig forberedt ved hans nærvær i historien, så det nye betyr historiens ende, idet det blir historiens fullendelse.

Hittil har vi særlig sett på esjatologien ut fra det mer almene, selv om vi, som tidligere er berørt, har måttet innrømme det «subjektive» i utgangspunktet. Det har iallfall vært det mer overindividuelle i betydning av det almene vi har stanset ved. La oss nå se litt på esjatologien ut fra det som den kristne allerede har opplevd personlig. Det blir den mer subjektive og individuelle side.

For den kristne er det en fullviss kjensgjerning at han er «justus et peccator». «Justus» vet han seg å være, ikke på grunn av noe hos seg selv, men på grunn av Kristi fullbrakte verk og sin tilegnelse av dette ved troen i rettferdiggjørelsen. Og som rettferdig vet han for visst at han eier fred med Gud og evig liv allerede nå. Men samtidig vet han med uimotsigelig visshet at han fremdeles er «peccator». Det viser aller tydeligst døden. Den synes både for ham og for alle andre å sette en strek over hans rettferdighet for Gud.

Den kristne opplever altså samme spenning mellom det som er og det som burde være, som før omtalt. Hans kristenliv er et paradoks. Spenningen mellom disse to: justus et peccator, krever en utjevning, krever håpet om å bli faktisk rettferdig, en opphevelse av synden og dens følger både for legems- og åndssiden. Helliggjørelsen kan antyde opphevelsen, men den kan ikke hitføre den, da fullendelsen ligger hinsides dette liv, idet den ligger hinsides historien, jfr. 1 Joh 3, 1 ff.

I troens visshet om *tross alt* å eie samfunn med Gud, liv med Gud, ligger altså implicite a) vissheten om at dette liv ikke kan dø, evig liv, og b) vissheten om at dette livs begrensning og ufullkommenhet skal overvinnes: fullkomment liv. Vi skal bli ham lik, 1 Joh 3, 1 ff.

Denne fullendelse kan kun skje gjennom dødens opphevelse, oppstandelsen, og gjennom dom, idet den enkeltes liv prøves av

Gud. Denne forventning var bare et fantasiprodukt, en lengsel uten realitet, dersom denne tro ikke hvilte på vissheten om at hodet er fullendt; derfor følger lemmene etter, jfr. 1 Kor. 15, 21 ff. Professor Althaus gir et klart uttrykk for dette når han sier: «Vårt håp hviler da ikke bare på at Gud for vår skyld har utført en fullkommen gjerning gjennom den korsfestede og oppstandne, en gjerning som krever sin fullendelse, men lemmene håper på å bli fullendt fordi hodet allerede er det. Den oppstandne er derfor grunnen til vår esjatologi ikke bare for så vidt som han med sin handling skaper det paradoks som tvinger oss til å se framover, men også deri at vi ser paradokset allerede delvis løst på ett punkt, nemlig i hans opphøyethet over kampen mot synd og død, som således så å si utgjør det første prejudikatet: motsigelsen mellom barnekåret og den ufullendte sedelige kamp, mellom gudslivet og «denne dødens kropp», er her opphevet. Målet for vårt håp: å komme på den andre siden av paradokset, er som begynnelse og borgen allerede anskuelig nærværende i den oppstandne, det til Gud opphøyde menneske Jesus Kristus» (O. a. s. 72. 73).

Når den kristne opplever sin synd og skyld og disses opphevelse i syndsforlatelsen for Kristi skyld, opplever han samtidig realiteten i den kristne tro på slektssammenhengen og dermed sammenhengen i synden og skylden. Opplevelsen av syndenes forlatelse blir tillike en visshet om hele menneskeslektens frelse i Kristus. Her blir det rom for tanken på en alminnelig opptandelse av alle de troende.

De her nevnte tanker viser tydelig nok at det som binder de esjatologiske tanker sammen til et hele, er tanken på Kristus som den førstefødte av mange brødre, som den annen Adam i hvem en ny slekt begynner.

Med den her gitte utredning tror vi at vi har fått gi uttrykk for likheten mellom den alminnelige, utomkristelige esjatologi og den kristne esjatologi. Men samtidig skulle den òg ha framhevet den himmelvide forskjell, ja, kvalitative forskjell som det er mellom hedensk og kristen esjatologi. I den kristne esjatologi springer alt ut av Kristi verk og rettferdiggjørelsen, altså av åpenbaringen, av det transscendente. I den hedenske esjatologi møter vi derimot immanent-antroposentriske tanker angående de siste ting. Samtidig skulle vel også denne sammenlikning ha pekt på at det finnes rester av gudsbevisstheten, og at den naturlige teologi på dette område har sitt korrektur og får sitt rette perspektiv i lys av den kristne åpenbaring om de siste ting.

Før vi fra denne prinsipielle behandling av esjatologien går over

til en kortere omtale av esjatologiens plass i forkynnelsen, må vi gå inn på et spørsmål som har vært meget fremme i esjatologien. Det er spørsmålet om esjatologien er *finalistisk*. Hele den biblisistiske esjatologi er det. Likeså sektenes esjatologi. Og det umiddelbare inntrykk vi får av N. T., synes å peke i retning av en finalistisk esjatologi. Professor Althaus sier kort og godt i sitt tidligere anførte skrift: «Esjatologi er visshet om historiens mål, ikke noe utsagn om historiens final dvs. historiens siste epoke» (O. a. s. 108). Det første er alle enige i, men ikke det andre, skjønt alle de som innskrenker læren om de siste ting til noen få antydninger, synes å være enige. Hvem har nå rett? Finalistene eller antifinalistene?

Historien går mot parusien som på bestemt tid setter en ende for all historie i vanlig forstand. Men parusien hører ikke med til historien for så vidt som den betyr et inngrep utenfra i historien, hvorved det settes en grense for all historie og hvorved historien bryter sammen.

Men Kristi åpenbarelse er ikke bare historiens ende, men også historiens fullendelse, dens telos. Guds rike er jo ikke bare opphevelse, men også fornyelse og fullendelse av vår verden. Her må være rom både for tanken på avbrudd og sammenheng. Det ser vi aller best derved at katastrofetanken og fullendelsestanken framføres samtidig som det knyttes tilbake til skapertanken.

Esjatologien er interessert i historiens ende, telos. Er den også interessert i endehistorien, historiens siste epoke? Når finalistene svarer ja, svarer antifinalistene nei av følgende grunner:

1. De bibelske utsagn uttrykker aktualiteter, ikke framtidsspekulasjoner. Når det er kommet finalistiske tanker inn i Skriften, så skyldes det bl. a. trangen til å finne en løsning, da parusien uteble. Og så fikk man inn tanken om en utvikling mot en katastrofe ved enden. Feilslåtte forhåpninger og seinjødiske forventninger skal være kilden til de apokalyptiske drag som finnes der esjatologien blir finalistisk.

Det er rett nok at de bibelske utsagn uttrykker aktualiteten og at de ikke først og fremst er gitt for å tjene som grunnlag for en teologisk framtids-historiefilosofi. Men dermed er vel ikke alt sagt. Det er kjensgjerninger i Skriften som ikke kan avvises på den lettvinte måte som ovenfor er antydet. Dersom forklaringen om feilslåtte forhåpninger er riktig, hvordan vil man da forklare at Paulus kunne huse den dobbelte tanke på Kristi snarlige komme og at det dog ville dra ut, da forskjellige ting først måtte skje? Dette finner vi allerede i hans første brev, 1 og 2 Tess. Jfr. steder

som 1 Tess 4, 15. 17, «vi som lever, som blir tilbake inntil Herren kommer», og 2 Tess 2. Og der er umiskjennelige uttrykk i Skriften holdt i futurisk form, liksom meget i Jesu parusitaler peker hen på endehistoriens betydning, f. eks. tegnene. Man avsvekker nemlig ikke disses verd ved å stemple det hele som apokalyptikk og seinjødiske forventninger. Kan da virkelig ikke apokalyptikken inneholde kristelige trossannheter? Vi må dog være oppmerksomme på at Jesus og apostlene på visse punkter korrigerer seinjødedommen, ja, rent ut forkaster den. Og skulle denne kritiske innstilling være forenet med en opptakelse og bibehold av seinjødiske tanker som ikke egentlig hører hjemme i kristendommen? Det er dog en merkelig dobbelthet. Hvor går så grensen? Og hvilke kriterier har man for å trekke grensen rett? Kanskje er det en verdslig historiefilosofi som her skal være den avgjørende instans?

Denne innvending som pointerer den riktige tanke om de bibelske tankers og utsagns aktualitet, synes altså ikke å slå til, da den tar visse ting for ensidig og vilkårlig.

2. Den annen innvending går ut på at den finalistiske esjatologi må gi rom for tanken på en utvikling, en evolusjon. Men noe belegg for en slik utvikling synes det ikke å finnes. Er dette riktig? Finnes det ingen belegg for en «utviklingstanke» i Skriften? Det tales om «vekst i troen», om «menighetens vekst» i Ef 4, 11 ff., om grader i skyld, om forherdelse, om synd mot Den hellige ånd osv. La være at det undertiden er tydelig nok at målet som antydes, ligger hinsides historien, så går det dog mot dette mål *i* historien. Althaus kan innrømme en viss utvikling, perioder av opp- og nedgang, men ingen final hvor toppen og bunden nåes samtidig. Men hvorfor så ikke tenke denne tanke helt ut og gjøre alvor av dualismen og det paradoksale i kristendommen? Her synes trosbegrepet å stå i veien. Troens karakter av Entscheidung synes å forlede mange til å se på troen som eksisterende bare «in den Entscheidungsakten». Derved blir nok troens aktualitet sterkt framhevet, men det skjer dog på bekostning av en troens kontinuitet som klart nok bevitnes i Skriften, Kol 1, 23; Rom 4, 20; Luk 17, 5. Var troen bare Entscheidung, så kunne vi til nød gå med på at det ikke var plass for noen kontinuitet og dermed heller ikke for noen evolusjon. Men et slikt trosbegrep er altfor snevert og ensidig. Gjør vi alvor av tanken på Guds og Satans immanens, så kan vi ikke forstå hva som skal være i veien for å gi rom for tanken på en «evolusjon». Slektens enhet i synd og enhet i frelse skulle kunne gi rom nok for og stoff nok til en evolusjonstanke. Og denne evolusjon fører naturlig nok til en skjerpelse av kampen for å hitføre gudsriket. Historien vil som

sådan således aldri kunne framby noe kvalitativt nytt etter Kristi opphøyelse, men vel noe kvantitativt. Utviklingen blir en utvikling i intensitet, både når det gjelder tro og vantro, det onde og det gode. Det blir altså ingen evolusjon i idealistisk mening.

Så sant vi altså kan holde fast på at det er en sammenheng mellom historien og «overhistorien», dvs. «frelseshistorien», så må vi også kunne gå med på at historien er, om ikke parusiens *bevirkende* årsak, så dog dens *utløsende* årsak.

Vi kan heller ikke innse hva som skal være i veien for å forbinde finalismens hovedtanker med den bibelske katastrofestemning slik at esjatatologien blir aktuell. At det er en logisk forbindelse mellom dem, er vel på ingen måte nødvendig, ja, neppe mulig.

Vi holder altså på at esjatologien er læren om de siste ting og de siste tider. Alt dette har sin grunn og kilde i Kristi fullbrakte verk og rettferdiggjørelsen og sin rettesnor i Skriften.

Av det som vi her har sagt skulle det være ganske greitt å trekke konsekvensene med hensyn til forkynnelsen.

Går det overhodet an å forkynne rett kristelig uten å forkynne esjatologisk? Nei, all kristelig forkynnelse er esjatologisk så sant den er kristelig. Men dermed er selvfølgelig ikke alt sagt om den kristelige forkynnelse. For den er ikke bare esjatologi. Men nettopp fordi den ikke er bare esjatologi, men handler om perfektum og presens, så må den pendle mellom tro og håp. Troen går med nødvendighet over i håpet, og håpet vender tilbake til troen som sin kilde. Det ene kan derfor ikke sies uten at det annet nødvendig følger med. Vi kan ikke tale om troen som Entscheidung uten nødvendigvis å peke på hva troen får her og hisset. Derfor inntar jo også den esjatologiske motivering av formaningene til de kristne stor plass i Skriften.

Skal vi så kortelig trekke konsekvensene av det som ovenfor er sagt for forkynnelsens vedkommende, kan vi samle det i fire punkter, hvorav de siste tre er nærmere utforminger av den første.

1. *Vår forkynnelse av esjatologien skal være kristosentrisk orientert.* Dersom vi ikke er det, blir vi med nødvendighet antroposentriske, og hele vår esjatologiske forkynnelse blir da eudaimonistisk-egoistisk innsiktet. Og da er det stor fare for at samfunnstanken i esjatologien går tapt. Det individuelle kommer til å tre slik i forgrunnen at det hele blir skjevt, ja, ukristelig. Og da kan vi så lett falle i den grøften at vi overfører på den enkelte det som gjelder menigheten, bruden. Vi får da en del uttrykk og vendinger — ikke så ualminnelige i kristelige sanger — som gir uttrykk for et perverst håp fordi man har individualisert et bilde som gjelder sam-

funnet. Det mest alminnelige eksempel på denne utglidning er den individualiserende bruk av menighetsbetegnelsen «bruden».

2. *Vi er kristosentrisk orientert i vår forkynnelse av esjatologien når vi taler om den ut fra Kristi fullbrakte verk — ut fra langfredagens og påskens begivenheter.*

Dette er nok den mest alminnelige måte og tid å forkynne esjatologien på. Men i dette ligger også at vår esjatologi blir riktig og fulltonende i samme grad som vi har grepet budskapet om kors og oppstandelse rett.

3. *Vi er kristosentrisk orientert i vår forkynnelse av esjatologien når vi taler om den ut fra Kristi realpresens i ord og sakramenter ved Ånden.*

Som tidligere påpekt er det jo slik at hans reale nærvær i Ånden, — og dette nærvær er for den kristne knyttet til Ordet og sakramentene, — er garantien for håpets virkeliggjørelse. Han er jo nettopp med sine inntil *verdens ende.* Her blir det altså av vesentlig betydning at man virkelig holder fast på Kristi realpresens. Det betyr også meget for den kristne historieforståelse.

4. *Vi er kristosentrisk orientert i vår forkynnelse av esjatologien når vi forkynner den ut fra rettferdiggjørelsestroen.*

Derfor er det av avgjørende betydning at vi har en riktig oppfatning av denne, som en forensisk akt av Gud på grunn av Kristi fullbrakte verk. Er denne feilaktig oppfattet, blir helliggjørelsen og motiveringen av formaningene om helliggjørelsen feilaktige, og håpet om den enkeltes endelige frelse blir fortegnet.

Vi ser av alt dette på ny hvor inderlig hele esjatologien henger sammen med det øvrige trosinnhold, og hvordan de to vil influere på hverandre.

La oss så til slutt få lov til å sitere noen linjer av professor Althaus, som gir et klart og gripende uttrykk for hva det gjelder i esjatologien:

«Kristus er blitt vår fred, og denne fred beviser seg som Guds fred deri at den skjenker oss fred med Gud, fred med menneskene og med hele skapningen midt under den pågående kamp. Men som Guds *fred* har den også løftet med seg at den en gang skal oppheve all strid i seg. Forsoningen med Gud, menneskene og skapningen gjennom Kristus er allerede til, men paradoksalt, og venter derfor ennå på sin oppfyllelse» (O. a. s. 67 anmk.).

NASJONALSOSIALISME OG KRISTENDOM[1])

Av Reidar Hauge.

Når kirken reiste seg til kamp mot nasjonalsosialismen, var det fordi den nasjonalsosialistiske bevegelse i seg selv var et angrep på den kristne tro og moral. Nasjonalsosialismen var ikke bare et politisk system, men i første rekke en verdensanskuelse og en religion, og denne religion er helt uforenlig med den kristne. Ingen ringere enn Hitler selv har sagt at nasjonalsosialismen ikke består i noe så utvortes som en bedre ordning av samfunnsforholdene eller en rettferdigere lønnspolitikk, men at det er i verdensanskuelsen tyngdepunktet ligger, og at det var den som bar den nasjonalsosialistiske bevegelse; og selv om han også sa at bevegelsen ikke pretenderte å være en religiøs reformasjon, står det fast at verdensanskuelsen innebærer en blods- og rasereligion som står i den mest diametrale motsetning til kristendommen. Dette er ikke noe som bare ondsinnete motstandere og mistenksomme kverulanter har påstått, men det blir tydelig bekreftet av bevegelsens egne representative talsmenn. Bl. a. har Rudolf Hess' etterfølger, Reichsleiter Bormann, direkte uttalt at nasjonalsosialisme og kristendom er uforenlige begreper; men framfor alt kan vi henvise til den mann som i disse spørsmål mer enn noen annen har kompetanse og myndighet til å tale på bevegelsens og partiets vegne, nemlig Alfred Rosenberg, som i 1934 ble «Leiter der weltanschaulichen Schulung»,

1) Artikkelen er skrevet i okkupasjonstiden etter anmodning fra Den midlertidige Kirkeledelse med tanke på stensilering for illegal distribusjon blant prester. Da det ble klart at Tysklands sammenbrudd var nær forestående, oppgav man den påtenkte publiseringsform. «Tidsskrift for Teologi og Kirke» har nå fått anledning til å offentliggjøre artikkelen. Den har uten tvil fremdeles aktualitet. Dels fordi den bidrar til en historisk riktig bedømmelse av kirkens og folkets kamp mot nazismen, idet den viser at denne kamp intet mindre var enn en kamp mot en dødsfiende. Og dels fordi man må se den sannhet i øynene at nazismens ånd lever videre hos millioner som er innpodet med den, tross det militære og politiske nederlag. Kirken og teologien vil også i framtiden måtte beskjeftige seg med studiet av nasjonalsosialismens ideologi, om den åndelige sanering og gjenreisning i Europa skal lykkes. — Et par steder i artikkelens begynnelse er noen verbal-uttrykk på grunn av den endrede situasjon rettet fra å være nutidige til å være fortidige («er» til «var» osv.). Ellers gjengis utredningen helt uforandret. *Red.*

og hvis hovedverk, «Der Mythus des 20. Jahrhunderts» (heretter forkortet til M., sitert etter 29.—30. oppl., 1934), ble satt som nr. 2, altså etter «Mein Kampf», på listen over de bøker som må finnes i ethvert tysk bibliotek. Selv om R. i den nevnte bok formelt trer fram som privatperson, og ikke gjør krav på partioffisiell autoritet (M., s. 2 f., 6), er det iallfall en bok om den nasjonalsosialistiske bevegelse og ikke bare om et privatsyn, og den er skrevet av en som i kraft av sin seinere stilling må antas å være den mest sakkyndige av alle. Forutsatt at denne presumptive sakkyndighet holder stikk, og at altså R.s tolkning av nasjonalsosialismens verdensanskuelige gehalt er riktig, er hans hovedverk faktisk mer enn en personlig redegjørelse, og all den stund han uttaler seg meget suverent og kategorisk om bevegelsens ideologiske og ikke minst om dens religiøse struktur, har vi all grunn til å se hans ord som en autentisk nasjonalsosialistisk religionsbekjennelse. Vel er det så at handlinger taler tydeligere enn ord og at det derfor er nasjonalsosialismens handlinger som klarest dokumenterer dens kristendomsfiendtlige innstilling, men på den annen side har det også sin interesse å se på hva dens ledende menn selv sier, på det som derfor umulig kan bortdiskuteres, og som viser at handlingene så visst ikke var tilfeldigheter eller utglidninger, men konsekvente utslag av en kristendomsfiendtlig ideologi.

Hvorledes er da R.s stilling til kristendommen? Han avviser kirkene og deres kristendom, og uttaler seg i så måte med all ønskelig skarphet og tydelighet. Selv om han til dels taler i religionens navn i motsetning til ateisme og marxisme (M., s. 7), er kristendommen gjenstand for hans ubetingede animositet og mishag. R. blir liksom ikke trett av å klage over kirkenes livsudyktighet og senilitet. Han ser all overlevert kristendom som noe forkastelig og umulig (M., s. 232, 397), og hans angrep rammer ikke bare i periferien, men like i sentrum, det er kristendommens sentrale «Höchstwerte» det gjelder å bli ferdig med (M., s. 215, 232 f.). Kristendommen er den store ulykke og skade for Europas folk. Gjennom kristendommen trengte «en fremmed verdi» seg inn, og derved ble det rettet «et følelig slag mot det nordiske Europas sjel» (M., s. 155). R. mener at historien om kristendommens begynnelse må skrives på nytt (M., s. 74), og opptrer som en slags defensor for den romerske stats kristendomsforfølgelser. Den kristne lære appellerte til det lave og mindreverdige, og det var derfor selvsagt «at alt i Rom som ennå hadde karakter, verget seg mot den oppdukkende kristendom» (M., s. 71).

Vi kan altså slå fast at nasjonalsosialismens verdensanskuelses-

sjef på en umisforståelig måte erklærer kirken og kristendommen krig. Det kan virke noe forvirrende at han, i likhet med det nasjonalsosialistiske partiprogram, taler om en positiv kristendom som han billiger og stiller i motsetning til den negative (M., s. 78 f.), men det forandrer ikke noe i realiteten. Hans positive kristendom har nemlig ikke noe med den opprinnelige eller historiske eller virkelige kristendom å gjøre. Det er en kristendom som stiller seg positivt til nasjonalsosialismen og dens verdensanskuelse, nærmere bestemt en som blir diktert av det nordiske eller germanske vesen (M., s. 79, 215). R. taler meget om at kristendommen må germaniseres. De germanske karakterverdier er, hevder han, det evige som også kristendommen har å innrette seg etter (M., s. 636), og dermed er angrepet på den virkelige kristendom fastholdt i hele sin styrke.

Hvis vi spør hvorfor R. vil likvidere kristendommen til fordel for en germansk religion, må vi gå tilbake til det som er det bærende grunnlag for den nasjonalsosialistiske ideologi, nemlig raseopplevelsen og raselæren. I nasjonalsosialismen er rasen prinsipp og målestokk for alt, og blir dermed absoluttert og guddommeliggjort på en måte som er i strid med den kristne gudstro. Kirkens og kristendommens totalitetskrav kolliderer ubønnhørlig med det som er kalt «der rassische Totalitätsanspruch». Det kunne ligge nær å si at det er *statens* totalitetskrav som måtte føre til konflikt med kirken, og det er på sett og vis riktig også, for R. tar med megen indignasjon avstand fra alle tendenser til å stille kirkens ord ved siden av eller over statens (M., s. 608 f.). Men staten er for ham ikke noe absolutt i seg selv (M., s. 525 f.). Egentlig er det ikke statens, men den nasjonalsosialistiske bevegelses og verdensanskuelses totalitet det er tale om (Blut und Ehre II, 2. oppl. 1936, s. 21, 230), for staten er ikke noe ved siden av folket og bevegelsen (Blut und Ehre II, s. 21); det er nasjonen eller folket som er det første og siste (M., s. 526), og da nå folk og rase hører sammen, er det rasens totalitetskrav R. griper tilbake til som det avgjørende. Han hevder at verdenshistorien må oppfattes som rasehistorie (M., s. 23), historiens mål og mening er kampen mellom rase og rase (M., s. 1 f.). Når han taler om rasekampen, forutsetter han i likhet med Houston Stewart Chamberlain og Hitler at det er den nordiske eller ariske rase som har hatt kulturskapende og historieformende kraft, og at historiens mening ble realisert i samme grad som denne rase kunne opprettholde sin stilling som herre- og herskerfolk (M., s. 28 ff.). Terminologien er noe vaklende både hos R. og hos andre, idet man dels taler om den nordiske og dels om den ariske og dels om den germanske rase, men meningen er den samme, da

den ariske rase skal betegne den nordiske rases rot, og den germanske rase den nordiske rase i dag.

Nå kan det ikke nektes at man til dels gjør seg skyldig i en forveksling av rase og folk, for man er ofte tilbøyelig til å sette likhetstegn mellom nordisk og tysk, et likhetstegn som nasjonalsosialismens rasevitenskapelige autoritet, professor Hans Günther, absolutt ikke gir noen støtte for (se Rassenkunde Europas, 2. oppl. 1926, s. 7 f., 79 ff.), men denne forveksling kan ikke svekke den rolle rasen og rasekampen spiller i den nasjonalsosialistiske ideologi. Det er raselæren som bestemmer det tredje rikes særegne form for nasjonalisme og som motiverer det nasjonalsosialistiske Tysklands maktpolitiske ambisjoner. Tanken om historien som rasehistorie er i og for seg ikke noe nytt ved nasjonalsosialismen, men nå vil R. dessuten feste blikket ved den rase*sjel* som står bak rasen. Hver rase har sin bestemte sjel (M., s. 23), og til hver rasesjel svarer en «Höchstwert» som alt annet må underordne seg (M., s. 2). Bare ved å underordnes rasesjelen kan de andre verdier få sin organiske plass, både i kunst, stat og religion (samme sted). Vel å merke altså også i religionen. Hermed er det sagt at det ikke går noen bro fra nasjonalsosialismen til kristendommen, for kristendommen kan aldri underordnes noen annen verdi. R. er da også klar over at han med sitt syn på rasesjelen stiller seg i motsetning til samtlige kirker og deres forkynnelse. Mens kirkene uten unntagelse lærer et «Wie der Glaube, so der Mensch», går den nordisk-européiske bekjennelse ut på det motsatte, «Wie der Mensch, so sein Glaube» (M., s. 145), og de nordiske folks religion kan da bare bli en nordisk rasereligion.

Kravet om en nordisk religion er i nasjonalsosialismen som kjent framført i noe forskjellig form. Hva R. angår, vil han ikke uten videre gi sin tilslutning til forsøkene på å gjenopplive det gamle nordiske hedenskap. Han slår fast at Odin er død som religionsform (M., s. 219). Selv om ikke kristendommen hadde holdt sitt inntog, ville de germanske folks mytologiske periode ha vært slutt (M., s. 155). Den gamle natursymbolikk hadde likevel måttet vike plassen for et nytt etisk-metafysisk system, en ny trosform (samme sted). Men det er bare som religions*form* Odin er død. En form for Odin er død, nemlig «Odin som den øverste av de mange guder og legemliggjørelse av en slekt som ukritisk var hengitt natursymbolikken», men «Odin i betydning av det evige speilbilde av det nordiske menneskes sjelelige urkrefter lever i dag likså vel som for 5000 år siden» (M., s. 678 f.), og det metafysiske system som under enhver omstendighet måtte ha avløst den førkristelige myto-

logi, skulle derfor hatt samme sjelelige innhold som den gamle gudelære (M., s. 155). Wotanismens religiøse innhold blir fastholdt. Saklig sett er også R. nyhedenskapsmann. Når han ikke lenger spør etter de gamle guders objektive virkelighet, men etter deres symbolske betydning som manifestasjon av de germanske karakterverdier, hevder han at Odin lever, og hans kritiske bemerkninger om de nyhedenske religionssamfunn forhindrer derfor ikke at kravet om en nordisk rasereligion står fast.

At denne rasereligion står i den skarpeste motsetning til kristendommen viser seg nå på en rekke sentrale punkter.

Det er for det første å merke at R. er helt uten forståelse for den kristelige universalisme. Han vil ikke vite av noen religion som kan passe for alle raser og folk. For R. er i det hele, liksom for H. St. Chamberlain, all internasjonalisme og universalisme virkelighetsfjern og absurd (M., s. 136, 140 ff., 378 ff.). Den unge nasjonalsosialistiske generasjon vil bort fra tanken om en verdi som skulle være felles for alle mennesker (M., s. 21). Etter R.s oppfatning er det ingen enhetlig menneskehet, og han bestrider derfor f. eks. både kunstens og vitenskapens internasjonalitet (M., s. 120 ff.). Et kunstverk har ikke noe å gi andre enn dem som tilhører samme rase som kunstneren, og heller ikke vitenskapen er universell, for det som vi er vant til å kalle vitenskap, er alt sammen produkt av nordisk forskertrang og gyldig bare for den nordiske verden. Men R. hevder altså at heller ikke noen religion og derfor heller ikke kristendommen kan gjøre krav på universalitet. Han er helt fremmed for den paulinske sats at her er ikke jøde eller greker (M., s. 77), og er en fanatisk motstander av all kristen misjon. At denne antiuniversalisme er et angrep på selve evangeliet, trenger ingen nærmere påvisning.

Den rosenbergske raseideologi avviser altså kristendommens krav på å være verdensreligion, en «kristendom» som han skulle kunne anerkjenne, måtte iallfall bare være en kristendom for nordiske mennesker. Men nettopp det mener han at den faktiske kristendom ikke er. Den religion som bærer kristendommens navn, passer ikke for germanere. Den er bestemt av andre raser, idet den er en jødisk religion med forasiatisk og afrikansk islett, og da nå hver rase har sin «Höchstwert», blir det en uløselig kontrast mellom de nordiske og de kristelige «Höchstwerte». De nordiske grunnverdier er ære, stolthet, frihet, selvhevdelse, tapperhet, troskap, plikt osv., først og fremst er det æren alt grupperer seg om (M., s. 144). Da nasjonalsosialismen forutsetter at den nordiske rase er bestemt til å herske, er det naturlig at ære, frihet og stolthet er de grunnleggende egen-

skaper. I lys herav kan vi bedre forstå at R. ser de siste århundrers vitenskap som noe spesifikt nordisk. Han mener at denne vitenskap ikke bare sikter på objektiv kunnskap, men er uttrykk for viljen til å herske over naturen og at forståelsen av naturens «Eigengesetzlichkeit» og «Innergesetzlichkeit» i forbindelse med den skarpe grenselinje mellom personlighet og natur er karakteristisk for nordisk selvhevdelses- og herskertrang (M., s. 131). Først når herredømmet over naturen står fast, kan den nordiske ære og stolthet komme til sin rett. Når nå æren og selvhevdelsen skal være de høyeste verdier, blir det en helt annen rangordning enn i kristendommen. Riktignok kan de nevnte nordiske verdier også oppfattes som kristne dyder, men hos R. får de en så selvstendig og ensidig betydning at de skyver viktige kristne krav til side. Han kan f. eks. ikke skaffe plass for den kristne ytmykhet og det kristne tjenersinn, og dermed har vi et nytt eksempel på at han går løs på selve kjernen i den nytestamentlige kristendom.

I sin kamp mot det kristne ydmykhets- og tjenerideal drar R. særlig til felts mot det som han kaller prestevelde, mot all klerikalisme og ritualisme, for han mener at alt dette er av orientalsk opprinnelse og utløser en unordisk servilitet. Nå er klerikalisme og ritualisme jo i første rekke katolske fenomener, og det er derfor den romerske kirke R. på dette punkt fortrinsvis angriper, derimot kan han gi uttrykk for atskillig beundring for Luther og protestantismen i det hele. Det store ved Luther var at han avviste tanken om en prestekaste som alle andre skulle være avhengige av (M., s. 12, 183 f.). Men når R. uttaler seg positivt om protestantismen, er det under det synspunkt at den slo et slag for germansk tros- og tankefrihet, og det er da lett å forstå at hans tilslutning til Luther ikke kan bli ubetinget. Han beklager at Luther gjorde Bibelen, «den jødiske bibel», til folkebok og at Skriften herved kom inn som autoritet i stedet for kirken (M., s. 129, 218). Protestantismen ble stående på halvveien, idet den satte det jerusalemitiske sentrum i stedet for det romerske (M., s. 129). Da den lutherske kristendom, tross alle bibelproblemer, alltid har vært bibelkristendom, er R.s angrep på autoriteten ikke bare rettet mot den katolske, men like meget mot den lutherske kristendomsform.

At de nordiske «Höchstwerte» kolliderer med fundamentale kristne sannheter, viser seg også på et annet punkt, nemlig ved det kristne syn på synd og frelse. R. kan absolutt ikke døye det bibelske syn på synden. «For et folk med ubrutt rasekarakter,» sier han, «ville den kristne arvesyndslære vært uforståelig,» for i en slik nasjon har man en sikker tillit til seg selv og sin egen vilje (M.,

s. 71). Det tyske folk er ikke «erbsündig», men «erbadlig» (Protestantische Rompilger, 10. oppl. 1937, s. 31). Homers helter kjente ikke synden, like så lite som de gamle indere og Tacitus' germanere, derimot er den permanente følelse av synd en følge av «fysisk bastardering», og følelsen av synd framkaller så igjen lengselen etter en nåde (M., s. 71). Også R. kan leilighetsvis bruke ordet synd, men bare i uegentlig betydning. Synden er hos ham ikke et etisk, enn si et religiøst, men nærmest et rasebiologisk begrep, spesielt er det «die Sünde gegen das eigene Blut» han refser (M., s. 105).

Skal nå kristendommen germaniseres, må alt som er unordisk skilles ut, og det betyr for det første at nasjonalsosialismen stiller seg helt avvisende til Det gamle testamente. På dette punkt er R.s dom uten pardon. D. g. t. må en gang for alle avskaffes som religionsbok (M., s. 603). De gamle nordiske sagn og eventyr skal tre i stedet for de gammeltestamentlige «Zuhändler-» og «Viehhändlergeschichten» (M., s. 614). I pakt med sitt fanatiske hat til den jødiske rase og alt jødisk vesen, hevder han at allerede D. g. t. er behersket av et parasitært profittbegjær og at D. g. t.s Jahve er en tyrann som selv oppfordrer til løgn og bedrag (M., s. 246, 604). Det er lett å se at R. gjør seg skyldig i en alvorlig misforståelse av D. g. t.s stilling i kirken, for han oppfatter kanoniseringen av de gammeltestamentlige skrifter som en «Vergötzung des Judentums» (Protestantische Rompilger, s. 35), og ser helt bort fra at kirken ser den gammeltestamentlige forkynnelse som resultat av en suverén guddommelig åpenbaring som ligger hinsides alle raseeiendommeligheter og raseegenskaper, men da han jo mener at rasesjelen bestemmer også religionen, er det helt konsekvent at han vil ha D. g. t. bort. R.s antisemittisme stanser imidlertid ikke ved D. g. t. Det er også et annet punkt hvor den bryter litenskapelig fram, nemlig når han tar stilling til Paulus. Han stempler «die Verehrung des Paulus» som «eine Erbsünde des Protestantismus» (M., s. 12). Den avvisende holdning blir motivert med at Paulus siktet på et jødisk verdensherredømme (M., s. 75, 605), at han var talsmann for verdensrevolusjon og rasekaos (M., s. 74) og at han systematisk framelsket alt dårlig og mindreverdig (M., s. 606), og det er da klart at midt i alle misforståelser angriper R. også det ekte paulinske evangelium om Guds uforskyldte nåde. Men hans antisemittisme stanser ikke ved Paulus heller. Han mener at judaiseringen av kristendommen foreligger i evangeliene også, og tar derfor i det hele til orde for en utrensning innenfor D. n. t. (M., s. 603). Nå vil han til tross herfor ha en viss respekt for Jesus selv, og klager

over at kirken har forvansket Jesu store personlighet (M., s. 6, 13, 74 ff.), men han stiller Jesus i motsetning til det som ikke bare kirken, men allerede D. n. t., og da ikke bare Paulus, men også evangeliene har gjort ham til, og hans Jesus-bilde og Jesus-beundring er derfor på en rekke punkter i strid med det nytestamentlige vitnesbyrd. R. må for det første forutsette at Jesus ikke var jøde (M., s. 76). Hans begrunnelse av denne påstand har mindre interesse, for det dreier seg her om en dogmatisk nødvendighet eller et nasjonalsosialistisk postulat; den ariske herkomst er en uomgjengelig betingelse for at man i en nordisk rasereligion overhodet skal kunne komme noen vei med Jesus. For det annet vil R. ikke høre tale om at Jesus var eller gjorde krav på å være Messias (M., s. 607), en slik tilknytning til D. g. t. ville være i strid med det nordiske prinsipp. Men R.s forvrengninger går enda lenger. Hans bestrebelser går i korthet ut på å se Jesus som et nordisk idealmenneske, som en manifestasjon av de germanske karakterverdier. Han framhever stadig det skarpe og harde ved Jesu skikkelse (M., s. 604), han henviser f. eks. med forkjærlighet til at Jesus renset tempelet (samme sted) og til ordet om at han ikke var kommet for å bringe fred, men sverd (M., s. 134), mens derimot bergprekenens paradoksale krav står for ham som en passiv feighetslære som Jesus ikke kan være ansvarlig for (M., s. 607). Jesus er den selvbevisste herre (M., s. 604), og spesielt ynder R. å tale om Jesus som helt. Om hele dette Jesus-bilde er å si at det ikke peker ut over den menneskelige sfære og at det derfor ikke gir uttrykk for troen på Jesus som Guds sønn, men dessuten skyver det hans kjærlighet og barmhjertighet til side, og står allerede av den grunn i rak motsetning til D. n. t. R. forsøker til en viss grad å støtte seg til Markusevangeliet (M., s. 604, 607) og ser dessuten Johannesevangeliet som den første geniale tolkning av Jesu verk (M., s. 75, 604), blant annet fordi han finner at den johanneiske dualisme mellom lys og mørke røper en kampglad nordisk-arisk stemning, men i virkeligheten viser han klart at den Jesus som kan få plass i den nasjonalsosialistiske verdensanskuelse, en en helt annen enn den nytestamentlige. Det sier seg i grunnen selv at R. ikke kan tillegge Jesu død noen betydning. Om disse ting sier han at «det er Jesu liv som har betydning for germanske mennesker, ikke hans kvalfulle død» (M., s. 604) og at man må slutte med å tale om den korsfestede, om den jødiske profetis offerlam (samme sted). Vil man absolutt si noe om Jesu død, må det bli at han ofret seg som herre, ikke som tjener (M., s. 622). Men det er videre å merke at i R.s rasereligion kan Jesus ikke bli objekt for troen. Han anerkjenner bare Jesu religion, ikke

en religion om Jesus (M., s. 623), og det henger sammen med at han på det skarpeste protesterer mot hva D. n. t. sier om åpenbaringen i Jesus Kristus, ja, at nasjonalsosialismen overhodet nekter muligheten av en åpenbaring i streng og pregnant forstand.

Vi kan innrømme at ordet åpenbaring rent utvortes sett ikke er helt fremmed for R.s vokabular, men det betyr noe helt annet enn i den kristne tro. I kristendommen er åpenbaringen Guds selvmeddelelse, og kan derfor ikke løsrives fra Jesu person. Det har avgjørende betydning at åpenbaringen har skjedd en gang for alle. R. derimot sier at for nordiske mennesker kan åpebaring bare være «Steigerung, Krönung eines Werdens» (M., s. 134), altså ikke noe som har skjedd, men noe som stadig skjer, ikke noe statisk, men noe dynamisk (M., s. 126 f.). Det er rasen som er en åpenbaring av det guddommelige, og da blir det ikke tale om å la troen være bundet til historiske kjensgjerninger (M., s. 600). Om Jesus uttaler R. at han var *en* åpenbaring, men at det var en fatal feil når prestene av bekymring for sin makt gjorde denne åpenbaring til en engangsåpenbaring (M., s. 134).

Det er en alminnelig erfaring at der hvor man ikke vil tale om en virkelig åpenbaring, blir det heller ikke tale om en virkelig eller personlig Gud, ikke om en Gud som er forskjellig fra mennesket selv. Når mennesket som sådant åpenbarer Gud, blir det selv guddommelig, og noen annen Gud blir det da ikke plass for. Dette ser vi i nasjonalsosialismen også. Her er det rasen som får guddommelig kvalitet. R. tar sitt religiøse utgangspunkt i den tyske mystikk, den som Eckehart er den klassiske representant for, og hevder at i denne mystikk er sjelen og Gud innerst inne det samme (M., s. 222, 399). Da Odin døde, oppdaget den tyske mystiker det guddommelige i sitt eget indre (M., s. 219), og det er derfor ugermansk å lære at sjelen og Gud er vesensforskjellige (M., s. 395 f.). Man skal ikke bare tale om sjelens «Gottähnlichkeit», men om dens «Gottgleichkeit» (M., s. 246). R.s mystikk er selvsagt rasemessig betinget og begrenset, men om det nordiske blod sier han at det framstiller det mysterium som har erstattet og overvunnet de gamle sakramenter og at man ved å forsvare blodet også forsvarer «menneskets guddommelige vesen» (M., s. 114). Tilliten til Gud blir omtolket til selvtillit, den som har tillit til «seine Art», har dermed også tillit til Gud (M., s. 398). At R. ikke gir plass for en virkelig og overmenneskelig Gud blir bekreftet av hva han har å si om forholdet mellom religion og vitenskap. Han hevder at det nordiske skille mellom frihet og natur også må være et skille mellom religion og vitenskap og at religionen derfor ikke må gripe forstyrrende inn

på de felter hvor naturens lovmessighet gjelder og hvor vitenskapen har det avgjørende ord; religionen har bare med himmelriket *i* oss (M., s. 135), eller med andre ord bare med den sjelelige verdi (M., s. 600) å gjøre. Dette betyr at han ikke vil høre tale om en Gud som griper inn i naturens og historiens liv, og han presiserer da også at tanken om naturens «Eigengesetzlichkeit» var et slag i ansiktet på den bibelske gudstanke (M., s. 121). Vi må i det hele si at når religionens interesseområde blir begrenset til den sjelelige verdi, får den ikke lenger karakter av gudstro; verdien trer i stedet for virkeligheten, og dermed er Guds virkelighet benektet. Det er derfor en stor misforståelse hvis man har ment at nasjonalsosialismen iallfall har det fortrinn framfor bolsjevismen at den gir plass for troen på Gud.

Etter dette skulle R.s antikristendom være klar nok. Når han ikke bare protesterer mot den kristelige universalisme og mot forkynnelsen om synd og nåde, men benekter åpebaringens og Guds virkelighet, er fronten umisforståelig klar. Men kanskje noen vil si at vi har sett spørsmålet altfor ensidig under dogmatisk synsvinkel og at vi også spesielt bør spørre etter nasjonalsosialismens stilling til den kristne *moral*. Det er da klart at R. angriper den kristne moral like sterkt for ikke å si enda sterkere enn den kristne tro, og hans antikristendom virker aldri så uhyggelig som nettopp her. Også rett og moral blir underordnet rasen. Hva som er rett, er et spørsmål om rasesjel og raseverdi (Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, 8. oppl. 1933, s. 41 f.). Rett for oss er det som nordiske mennesker mener er rett, og da den nordiske rase f. eks. har vilje og evne til å herske, er det en lett sak å bevise at makt er rett. Det er ikke noe merkelig i at det her i Norge fra først av var nasjonalsosialismens angrep på vår rettsoppfatning og rettsbevissthet som gav støtet til kirkekampen. Framfor alt kan nasjonalsosialismen ikke forsone seg med den kristne kjærlighetstanke. Kjærlighet er for R. det samme som svakhet og ettergivenhet, og kan derfor ikke få noen plass blant hans nordiske karakteregenskaper. Det som den nordiske «Höchstwert», nemlig æren, først og fremst står i motsetning til, er nettopp den kristne kjærlighet. Det er, sier R., to verdier som mer enn alle andre har åpenbart motsetningsforholdet mellom kirke og rase, nemlig kjærligheten og æren (M., s. 146), og hver gang kjærligheten fikk den første plass, var det nedgang og oppløsning som ble resultatet (M., s. 147). Vi forstår at dette syn på kjærligheten ikke er noen særlig hindring for brutalitet og hatsmentalitet. Hva R. innvender mot kjærligheten er særlig at den bare tar sikte på det individuelle, og at den derfor

ikke er noen stats- eller typedannende kraft (M., s. 150, 621). Det er f. eks. ingen som for alvor har forlangt at et folk skulle ofre seg av hensyn til en kjærlighet som ikke hadde verdi for folket selv, og heller ikke er en hær noensinne falt for noe slikt (M., s. 150). Nå vil selv ikke R. absolutt stryke kjærligheten (M., s. 607), men han krever at den ubetinget må underordnes nasjonalæren (M., s. 608). En slik underordning kan kristendommen aldri være med på. Skal kjærligheten underordnes nasjonalæren, blir den for det første ikke universell, men begrenset til folke- eller rasefeller, og gir god anledning f. eks. til krigsbegeistring og jødeforfølgelse; for det annet blir den i grunnen ikke en kjærlighet til det enkelte menneske eller overhodet til mennesker, men faller sammen med den offervilje som æresfølelsen krever. I overensstemmelse hermed preger R. uttrykket «kjærlighet til æren» (M., s. 621), og det som han da taler om, har selvsagt ikke noe med kristen kjærlighet å gjøre.

Men selv om altså nasjonalsosialismens livssyn står i den mest avgjorte strid med det kristne, — er det dermed sagt at den absolutt må blåse til kamp mot kristendommen? Kan det ikke tenkes at en nasjonalsosialistisk stat til tross for sin kristendomsfiendtlige ideologi kan vise toleranse overfor andre religiøse oppfatninger, en toleranse som da også kristendommen får nyte godt av? Selv om R. framhever at toleranse og religionsfrihet er karakteristiske germanske grunnkrav, vet vi av bitter erfaring at nasjonalsosialismen etter sitt vesen er en fiende av toleranse og åndsfrihet, og R. kan da i høy grad også tale fanatismens og intoleransens sak. Det germanske menneske skal, sier han, ikke vise «Duldsamkeit» overfor antigermanske karakterverdier (M., s. 105). Han vil jo forklare denne dobbelthet slik at man skal være tolerant i religion og metafysikk og intolerant i politikk og verdensanskuelse, men vi har sett at det nettopp for nasjonalsosialismen er umulig å skille på den måten. Når religionsfriheten gjelder bare i samme grad som man ikke krenker den germanske moralfølelse (partiprogrammets §. 24), blir det ingen frihet for kristen forkynnelse. Nasjonalsosialismen er tolerant så lenge det ikke blir sagt noe mot den nasjonalsosialistiske verdensanskuelse, men heller ikke lenger. Når nasjonalsosialismen er kristendomsfiendtlig, er den ifølge sakens natur fanatisk og intolerant i sin kristendomsfiendtlighet. Kampen mellom nasjonalsosialismen og kirken måtte komme, og måtte bli en kamp på liv og død.

EN DØENDE KIRKE

EDWARD IRVING OG IRVINGIANISMEN

Av Kristian Røstvig.

Den økumeniske bevegelse gjorde store framskritt i mellomkrigstiden. I krigstiden har vel meget av dette arbeid måttet innstilles, men det er vel et begrunnet håp om at tanken og arbeidet så snart råd er skal gjenopptas og utvides. Det vil kanskje nå i denne tid ha sin interesse å få en kort beskrivelse av et kirkesamfunn som hadde den økumeniske tanke, «at de alle må bli ett», forrest på sitt program. Det gjelder det samfunn av troende som er knyttet til presten Edward Irwings navn, men som selv benevner sitt kirkesamfunn «Den katolsk-apostoliske kirke» eller «Herrens verk ved apostler».

I begynnelsen av det 19. århundre var Johannes' Åpenbaring blitt gjenstand for ivrig studium hos mange kristne. Man trodde i Åpenbaringen å kunne finne forutsigelsen av enkelte begivenheter i den franske revolusjons historie. Napoleon ble for mange en ren apokalyptisk skikkelse, og han ansåes av enkelte som personifikasjonen av selve antikrist. Denne store interesse frambrakte også en del betydningsfulle skrifter. Således skrev engelskmannen Cunningham i 1813 en avhandling om «Englene og basunene». Her søker han å påvise at det apokalyptiske 1260 skulle betegne den periode i hvilken keiser Justinians lovgivning stod ved makt. Det var tiden fra 533 til revolusjonen og innførelsen av Code Napoleon, som altså skulle være en av apostelen forutsagt begivenhet. I 1814 utgav Hatley Frere et skrift «Om profetiene», som like fram dannet skole i England. Men det skrift som fikk størst innflytelse, var «La venida del Mesias en gloria y majestad» av Ben-Ezra. Juan Josaphat Ben-Ezra skulle være en døpt jøde, men viste seg seinere å være en jesuittpater Emmanuelo Lacunza, født i San Jago i Chile 1731.

Lacunza var trådt inn i jesuittordenen 1747, men da alle jesuittene ble fordrevet fra Sør-Amerika, slo han seg ned i Imola i Italia hvor han levde resten av sitt liv i største ensomhet, bare

opptatt av studier. 17. juni 1801 fant man ham liggende død ved bredden av en elv. Han hadde segnet om og var død på en av sine ensomme spaserturer. Til å begynne med gikk Ben-Ezras verk i avskrifter rundt i Spania, Italia og Sør-Amerika, endog i latinsk oversettelse. Skriftet ble første gang trykt av José Joaquin, Buenos Aires' utsending i London, i 1816. Verket ble imidlertid allerede 1826 satt på Index. Den spanske fransiskaner J. B. Bestard skrev et voldsomt angrep på Ben-Ezras bok i to store bind. De som leste Ben-Ezras framstilling, ble alle betatt av hans fortrolighet med Den hellige skrift og den store fromhet som kom til syne. Den unge, skotske prest i London Edward Irving fikk tak i boken i 1827 og ble så betatt at han besluttet å oversette den til engelsk.

Kirkehistorikeren Fredrik Nielsen, som har skrevet en liten bok om E. Irving, hevder her at blant det 19. århundres religiøse personligheter er det neppe noen hvis levnetsløp har så stor likhet med et tragisk drama som Irvings. Etter et stille liv som lærer og en kort prestevirksomhet i en skotsk storby, kom Irving til London. Her ble han en beundret predikant, som ved sin fengende begeistring, sin henrivende veltalenhet og sin imponerende personlighet med ett slag ble en åndelig stormakt i verdensbyen. Han ble hilst ikke alene som en mektig religiøs genius, men også som reformator og profet. Da han i ung alder døde og ble begravd i Glasgow-domkirkens krypt, fantes det etter ham en rekke religiøse kretser som varslet at verdens siste dager og Kristi gjenkomst var nær forestående.

Edward Irving ble født 4. august 1792 i byen Annan som ligger nær Solwaybukta i Skottland. Han var den mellomste av tre brødre. Faren, Gavin Irving, var garver, og var en klok og hederlig mann med gode anlegg. Moren var høy og vakker med et par eiendommelige, svarte øyne. Hun hadde sans for alt som var edelt og vakkert, og denne egenskap finner vi også hos sønnen Edward.

Etter avsluttet folkeskole drog Edward 13 år gammel, sammen med sin eldre bror, som skulle studere medisin, til Edinburg for å lese videre. I 1809 — altså 17 år gammel — var han ferdig med sitt humanistiske forstudium. Matematikk var hans beste fag, og han røpet ualminnelige anlegg for matematiske beregninger. Etter sin eksamen begynte Irving på det teologiske studium ved Divinity Hall i Edinburg. Dette studium ble ganske kort, da han av økonomiske grunner måtte søke en lærerpost. Han ble ansatt ved en nyopprettet gutteskole i Haddington. Samtidig hadde han en ung lægedatter som privatelev, Jane Welsh. Hun ble seinere gift med den snart så berømte forfatter Thomas Carlyle. Mellom Jane

Welsh og Irving oppstod et varmt vennskap som varte livet ut. Etter to års opphold i Haddington ble Irving ansatt som lærer i Kirkaldy, hvor han var i syv år. Det var her at filosofen Thomas Carlyle, som var lærer ved en annen skole, ble Irvings venn. Blant Irvings elever i denne tid var også sokneprestens datter, Isabella Martin, som seinere ble hans hustru.

Under sin lærervirksomhet fortsatte Irving sine teologiske studier, og i juni 1815 fikk han av byens presbyterium tillatelse til å preke uten ordinasjon, etter først å ha underkastet seg en prøve. Irving sluttet som lærer sommeren 1818 og drog til Edinburg for å søke å komme inn i geistlig virksomhet. Han hadde lenge ikke hellet meg seg og ble meget mismodig, og tenkte endog å dra ut til Persia som misjonær. En dag fikk han imidlertid anmodning av soknepresten i St. Georgskirken i Edinburg, dr. Thomsen, om å preke i hans kirke. Den kjente filantrop og sosialøkonom dr. Chalmers søkte nemlig en medhjelper til sitt omfattende sosiale arbeid i Glasgow, og til denne stilling hadde dr. Thomsen utsett Irving, men mente at det var riktig at «den store doktor» fikk anledning til å høre Irving preke. Dr. Chalmers følte seg tiltalt av den unge mann og antok ham som sin medhjelper. Irving gjorde et utmerket arbeid i Glasgow som sosial arbeider, men han fikk dårlig søkning til sine prekener, da folk syntes de lå altfor høyt. Da Irving hadde vært i Glasgow i tre år, fikk han kallelse til en liten skotsk menighet i London, den såkalte Kaledonske menighet, og han slo straks til. Det kaledonske kapell i Hatton Garden i London var en uanselig kirke med plass til 600 tilhørere, men besøktes jevnlig bare av ca. 50. Irving ble nå ordinert til prest i Annan, i samme kirke hvor han var døpt. I juli 1822 holdt han sin tiltredelsespreken i Hatton Garden for de vanlige 50 menighetslemmer, men det varte ikke lenge før han ble storbyens sensasjon. Skaperen av Irvings ry var statsministeren George Canning. Han spilte også en skjebnesvanger rolle i norsk politikk, idet han som utenriksminister i Portlands ministerium hadde hovedansvaret for overfallet på Danmark—Norge i 1807. Det var Cannings venn, sir James Mackintosh, som hadde fått statsministeren til å høre den unge og ukjente presten. Irvings preken gjorde så sterkt inntrykk på Canning at han en gang omtalte Irving i parlamentet under en debatt om prestenes lønninger. En av parlamentsmedlemmene hevdet nemlig at det måtte være en viss forbindelse mellom de store åndelige gaver og de høye lønninger. Canning hevdet at dette ikke alltid var tilfelle, for han hadde nylig hørt en meget dårlig lønnet prest i en kirke i en av Londons utkanter holde den beste preken han hadde

hørt i sitt liv. Dette vakte sensasjon, og kapellet ble de følgende søndager fylt til trengsel av de mest framtredende innen adel og aristokrati. En samtidig skriver: «Irving ble dagens store vidunder i verdens hovedstad. Han opptrådte uten tilbakeholdenhet som en annen Johannes den døper, som en Elias og botspredikant i en sedelig ørken, og begynte snart i den fulle følelse av dette kall å utsende bannstråler til høyre og venstre mot alle bestående skikker og misbruk i kirke, stat og skole.» Selv hadde ikke Irving gjort noe særlig for å tiltrekke seg denne oppmerksomhet. Men av naturen var han vel utrustet til å bli en stor predikant. Han var tre alen høy, vakker, med et par uttrykksfulle øyne, som det visstnok var litt stillingsfeil ved, hva hans spottere heller ikke unnlot å bemerke. Han hadde dessuten ravnsvart, langt hår og en varm, klangfull stemme. På denne tid ble Irving gjennom sin venn Mr. Basil Montagu kjent med dikteren og filosofen Samuel Coleridge, som snart fikk stor betydning for hans åndelige utvikling. Irving sier selv at Coleridge mer enn noen annen hadde vært til hjelp for hans ortodokse tro og hans forståelse av Guds ord og oppfattelsen av den kristne kirke. Det var også Coleridge som hadde gitt ham forestillingen om at verden med raske skritt gikk en voldsom krise i møte. I 1825 drog så Irving, med Coleridges påstand som utgangspunkt, opp mange av de grunnlinjer til den profetisk-apokalyptiske kristendomsanskuelse, som vanlig blir benevnt «irvingianismen». I en preken, som han på bankieren Henry Drummons oppfordring holdt ved Continental Society's årsmøte i 1825, uttalte han med den største sikkerhet at de siste tider og Kristi gjenkomst stod for døren. Henry Drummon — ikke å forveksle med forfatteren av skriftet «Det største i verden» — var seks år eldre enn Irving og sønn av en av sjefene i det store bankfirma Drummon & Co. i Charing Cross. Hans far døde tidlig, og da moren giftet seg igjen, ble han oppdratt hos morfaren, Lord Melville. Henry Drummon ble etter studier i Oxford utdannet til bankmann. Han valtes inn i Parlamentet i 1810, og da han var meget sosialt interessert gav han en stor pengesum til opprettelse av et professorat i nasjonaløkonomi i Oxford, år 1825. Da Drummon merket at mange etter hvert fikk øynene opp for innholdet i de profetiske skrifter, innbød han på foranledning av den rike prest Lewis Way — jødemisjonens far — en interessert krets til sitt herresete Albury Park i grevskapet Surrey sør for London. Dette sted danner seinere hovedkvarteret for den irvingianske bevegelse. Møtet begynte første søndag i advent 1826, og her overveide man profetienes anvendelse på datidens forhold. Til denne

første konferanse, som varte en uke, møtte 42 personer. 19 var engelske statskirkeprester, 1 engelsk hernnhuter, 2 dissenterprester, 4 skotske statskirkeprester, 11 engelske og 1 skotsk lekmann, og dessuten 6 som det mangler opplysning om. Enkelte deltakere mente at møtet var betydningsløst, men for Irving fikk det meget å si.

Imidlertid økte stadig tilstrømningen til det kaledonske kapell, og kirkevergene besluttet derfor å bygge en ny og stor kirke i Regent Square. Denne ble innvidd 1827.

Irving talte gjerne om at de troende måtte vise mer hellighet i sin vandel. Og stor var hans glede da han av sin venn, presten Robert Story i Rosneath, år 1829 fikk en bok med tittelen «Peace in believing. A memoir of Isabella Campbell». Boken som handler om en from kvinnes hellige liv og oppbyggelige død, vakte sensasjon både i Skottland og England, og solgtes i flere tusen eksemplarer. Mange valfartet til Isabellas grav, som om hun skulle ha vært en katolsk helgen og ikke en streng presbyterianer. Av dem var også presten John Campbell, som i 1825 var blitt ansatt i soknet Row og hadde arbeidet med i en skotsk vekkelse. Row ligger på fastlandet like overfor Rosneath hvor R. Story var prest. Og ofte møttes de i Isabellas hjem i Fernicarry. «Mer hellighet!» ble nå ropet i mange kretser. Mens forventningen om Kristi gjenkomst nu mer opptok Irving. Han sa således til dr. Chalmers: «Herrens annet komme er alene det «point de vue» fra hvilket Guds hele mål kan sees og forståes.» For å arbeide for dette syn utsendte kretsen i Albury fra 1829 tidsskriftet «The Morning Watch. Journal of Prophecy».

I 1828 hadde Irving møtt en ung prest, Alexander Scott, på en reise i Skottland, og da han merket at de samstemmet i mange ting, således i ønsket om å føre kirken tilbake til apostoliske tilstander, så bad Irving om Scott ville bli hans medhjelper i den nye kirke i Regent Square, og Scott var straks villig. Scott skrev seinere en avhandling om 1 Kor 14 (Charismata). Her søkte han å vise at det ikke var utelukket at kirken igjen kunne få aposteltidens nådegaver, bare dertil egnede personer hadde sterk nok tro til å be om det, og den rette hellighet til å motta og bruke dem. Irving skriver i «Frasers Magasin» 1832 at det var Scott som først tilegnet seg troen på gjengivelsen av aposteltidens nådegaver og prekte om det på sitt hjemsted Greenock i Skottland, påvirket dertil av presten Haldane Stewart. I slutten av 1829 kom A. Scott fra London til hjemstedet, og her søkte han å bringe større åndelig klarhet blant de kristne og særlig hos Mary Campbell, Isabellas søster. Mary

Campbell hadde vært forlovet med en ung mann som ville bli misjonær, men da han døde og hun selv ble brystsyk, så alt tilsynelatende håpløst ut. Men selv bevarte hun håpet om å bli frisk og få reise ut som misjonær. Under sin sykdom skrev Mary et brev til sin sokneprest, hvor hun fortalte at hun lå og ventet på at tungetalen skulle bryte fram, og at det bare var Guds barns vantro som stod i veien for en ny pinse. Få dager seinere ryktes det at Mary i noen få venners nærvær hadde talt i tunger, og at hun selv trodde at det var skjedd det samme under med henne som med apostlene pinsedagen og de kristne i Korint. Hun mente selv at det var på Pelew-språket (fra Sydhavsøyene) hun hadde talt. Men språkkyndige erklærte, da de fikk se noen språkprøver, at det var et helt ukjent språk. På samme tid var noen unge mennesker samlet i byen Port Glasgow, ikke langt fra Rosneath, for å be om en særlig utgytelse av den Hellige Ånd. Blant disse var flere medlemmer av familien Mac Donald hvorav en ung pike var meget syk. En dag da hennes brødre kom hjem fra arbeidet, holdt hun en tale for dem som sluttet med en bønn om at den eldste bror Jacob skulle få den Hellige Ånd. Straks sa han: «Jeg har fått den.» Han gikk så hen til søsterens seng og sa: «Reis deg og stå opp!» Og han tok henne i hånden og reiste henne opp. Kort tid etter skrev Jacob et brev til Mary Campbell og bød at også hun i Herrens navn skulle stå opp og gå. Da hun hadde lest brevet, stod hun straks opp og kledde på seg, til stor undring for hennes mor og søsken. Da disse helbredelser ble kjent, vakte de stor oppmerksomhet over hele landet. I Irvings øyne var de svar på hans bønner, og de gjorde et sterkt inntrykk på menigheten i Regent Square. Etter en profetisk konferanse i juni 1830 i Albury Park, reiste juristen J. B. Cardale, lægen Thompson og Mr. Henderson, sammen med tre damer, til Skottland for å undersøke tungetalen og helbredelsene. Det var bare Cardale som tilhørte Irvings menighet, og fra Skottland sendte han The Morning Watch et brev hvor han hevdet at her hadde man med overnaturlige nådegaver å gjøre. Mens kommisjonen var i Port Glasgow, hørte den fire personer som talte i tunger. I oktober 1830 skjedde en helbredelse ved bønn i England, idet en prestedatter, Elisabeth Fancourt, var blitt helbredet ved en venns forbønn.

På denne tid begynte Irving å holde ukentlige møter hos Cardale, hvor man bad om at den nye pinse måtte bryte ut i London. Irving pleide også å holde bønnemøter i kirken hver morgen kl. 6, en skikk som fortsatte i den katolsk-apostoliske kirke. Etter et slikt møte ved frokost hjemme hos Irving, brøt tungetalen ut ved en

ung dame, Miss Emily Cardale. Ved en seinere anledning var det en dame, Miss Hall, som sang i ånden. Snart etter framkom tungetalen også ved gudstjenesten. Ved en morgengudstjeneste da en prestesønn, mr. Taplin, skulle lese opp Jesaja 43, kom han med noen ord «i et fremmed tungemål», og endte med å rope på engelsk: «Jehova, hør oss!» Og neste morgen ropte han med stor kraft: «Det er deg, o Britannia, som er den salvede Kerub!»

Irving var overbevist om at denne profetiske tale var svar på hans og hans menighets bønner, men da han var redd for at slike opptrinn ville vekke forargelse, var han i begynnelsen tilbøyelig til å sette en stopper for profetier ved gudstjenesten. Da profetene imidlertid bestemt satte seg imot dette, måtte han gå med på at profetier skulle være tillatt ved ukedagsgudstjenestene. — Søndag 16. okt. 1831 da 2000 mennesker var i kirken, forlot Miss. Hall sin plass og gikk inn i sakristiet, hvor hun først talte i et ukjent språk og siden ropte på engelsk: «Hvor tør I undertrykke Herrens ord!» Det ble stort røre i kirken, og dette la seg først da Irving, som var midt i sin preken, søkte å forklare at det som man hadde opplevd, hverken var noe nytt i London eller i den apostoliske menighet. Ved en gudstjeneste noe seinere forutsa juristen Mr. Baxter at da koleraen nå nærmet seg, var dette å betrakte som en Guds dom, og at England skulle bli et likhus; men de hellige skulle bli opptatt av Kristus når det var gått 1260 etter 14. januar 1832. Dessuten varslet han at Gud ved den Hellige Ånd ville utta et åndelig prestedømme for hvilket det skulle beredes vei. Profetiene trådte nå sterkere fram ved alle gudstjenester. Blant Baxters seinere profetier var det en som særlig gjorde inntrykk på Irving. Baxter hadde nemlig i januar 1832 sagt i ånden, at ordinasjonen ved kirkens hånd skulle være forbi, for Gud ville ved den Hellige Ånd utta seg et åndelig prestedømme for hvilket der nå skulle beredes vei. Irving selv, som på grunn av sitt naturell ikke kunne komme i ekstase eller tale i tunger og heller ikke kunne påberope seg Ånden, følte til sin sorg at han ble skjøvet mer og mer til side av nye folk. Profetiene i Regent Square omtaltes i avisene, som beskrev tungetalen som «ubegripelig sludder» og «skrik og sukking av forrykte». På grunn av denne uro og sensasjon stilte kirkevergene Irving et ultimatum. Irving fikk valget mellom å bryte med den skotske kirke eller legge bånd på profetene. Det første ville han nødig, og det andre kunne han ikke. Den kirke som Irving drømte om, skulle omfatte alle konfesjoner, den skulle være apostolisk og katolsk. De eldste i menigheten spurte juristen Sir Edw. Sugden om Irving som prest var eneberettiget til å ordne gudstjenesten i Regent

Square. Sir Edward sa at det hadde han ingen rett til. Irving nektet å bøye seg idet han sa: «Jeg er vår herre Jesu Kristi tjener, som av Gud har fått den ære å bringe for dagens lys et helt system av dyrebar sannhet, og især å forkynne for dette land det glade og herlige budskap om hans snarlige komme.» Lord Mebourne svarte Irving: «Deres argumenter er beundringsverdige, men De må gi dem.» Saken ble så brakt inn for presbyteriet for den skotske kirke i London, som 2. mai 1832 med dyp beklagelse kjente for rett at Irving hadde gjort seg uskikket til å være prest i den skotske nasjonalkirke og skulle avsettes. Kirken ble nå stengt for Irving og hans tilhengere. Man fikk så leid et lokale i Gray's Inn Road, og her kunne Irving allerede 6. mai holde nattverdgudstjeneste for 800 nattverdgjester. I denne tid var det flere store prøvelser som helt knekket Irving og la ham i en tidlig grav. Verst for Irving var det da juristen Baxter kom til ham og sa at han var kommet til den overbevisning at hans profetier skyldtes en løgnerånd og ikke Guds Ånd. Baxter var ansett som en av de store profeter, som hadde erklært at Gud hadde kalt en irsk anglikansk prest, Nikolai Armstrong, til apostel. Baxter utgav et skrift hvor han redegjør for sine opplevelser og sin handlemåte. Den profetiske krets tilla Baxters brudd liten betydning, for han hadde vært profet bare noen få uker, og dessuten anså man Irvings kirke for tidens merkeligste tegn. Det var en lykke at Henry Drummon hadde stilt hele sin store formue til Irving og hans menighets disposisjon. Det ble nå leid et hus i Newman Street, og her ble en stor sal innredet etter profetenes anvisning. I den ene enden av salen førte trinn opp til en forhøyning, og her var det syv seter, hvorav det ene var bestemt for menighetens «engel» (Joh Åp 2, 1. 8), og tre på hver side for de eldste. Bak dem var det to rekker, som hver bestod av syv stoler. I den ene rekken satt profetene med Mr. Taplin i midten, og i den andre diakonene. «Engelen» skulle lede gudstjenesten, de eldste skulle preke og utlegge skriften, og profetene skulle profetere når Ånden kom over dem. Bedesalen var åpen fjorten ganger i uken. Menigheten hadde ukentlig fire lukkede møter, mens de øvrige ti sammenkomster var åpne for alle. Om Irving var avsatt som prest, var han ikke dermed utstøtt av den skotske kirke. Men det skulle ikke vare lenge før også det skjedde, idet han ble anklaget for kjetteri. I et teologisk arbeid med tittelen: «The orthodox and catholic doctrine of our Lord's human nature», hadde han framholdt at «Kristus har ikke bare antatt vår natur, men vår syndige natur», og at «det i Herrens menneskelige natur var syndige anlegg og tilbøyeligheter» (Sinful properties, disposition and inclinations).

«For da Kristus har antatt den syndige skapnings natur, så ikke alene kunne han dø, men han måtte dø» (He may die, nay He must die). Det var 13. mars 1833 at Irving ledsaget av et par venner og profeter trådte fram for presbyteriet i kirken i Annan, hvor han både var blitt døpt og ordinert. Kirken var fylt av et sensasjonshungrende publikum på ca. 2000. Irving ble etter en del forhandlinger dømt for kjetteri og utstøtt av den skotske nasjonalkirke. Da Irving kom tilbake til London, fikk han merke at hans stilling var blitt en annen. For en søndag da han skulle døpe et barn ble det sagt ham at Skottlands kirke kunne ta hva Skottlands kirke hadde gitt, og at han derfor ikke skulle forvalte noe sakrament før han hadde mottatt en ny innvielse. Irving bøyde seg for dette og trakk seg midlertidig tilbake, men kort tid etter ble han kalt til engel for menigheten i London. Han ble ordinert på ny av Cardale, som nå var blitt apostel, den 5. april 1833. Ved ordinasjonen ble de syv sendebrevene til de syv menigheter i Asia (Åp 2, 3) opplest.

Det var under et bønnemøte 31. oktober 1832 at profeten Taplin i ånden utropte Cardale til apostel, og like etter ble den første menighet i Albury organisert. Henry Drummon ble innvidd til *engel* for denne menighet av Cardale 26. desember 1832. Drummon stod som engel for denne menighet i fire år. I den første tid hadde Irving overtilsynet i kirken idet han hadde forsete i kirkerådet i London. Han var da ikke bare engel i London, men ble regnet for profet og evangelist for sitt land, men det har sikkert vært en stor skuffelse at han aldri ble kalt til apostel. I september 1834 ble Irving av apostlene sendt til Skottland for å preke, men han var ikke kommet lenger enn til Liverpool før han ble syk. Hans hustru ble tilkalt fra London, og sammen reiste de så, tross lægens protest, til Glasgow. Her hadde han så vidt krefter til å skrive to hyrdebrev til sin menighet. Men kreftene tok av, og han døde 8. desember 1834.

Apostelen Woodhouse skrev om Irving: «Han hadde intet av seg selv uttenkt læresystem; han var en evangelist, en utsending med et godt budskap, et vitne ikke om teoretisk, men om praktisk hellighet, sannhet og kraft.» Et halvt århundre seinere så man også annerledes på dommen over Irving i Annan. Professor R. Story jun., en sønn av Irvings venn, skrev i en bok om Irving 1883: «Ingen vil nå si at Irving hadde urett, og hans motstandere rett. Ingen forsamling har skadet kirken mer enn den usalige domstol i Annan. Den avsatte en mann hvis religiøse geni har hatt en mer opplivende innflytelse på kristenlivet og teologien enn noen annen.» Den 4. aug. 1892 reiste Annan et vakkert marmormonument over Irving på byens

torg, og den skotske kirke hadde dermed gitt denne sin merkelige sønn en viss oppreisning. Irving hadde skildret en misjonær etter det apostoliske mønster, og sådan var han selv:

> En mann med én tanke: Kristi evangelium.
> En mann med ett mål: Guds ære.
> Tilfreds med å aktes som en dåre: for Kristi skyld.

Ved Irvings død var bare seks kalt til å være apostler, og disse tok nå sete i kirkerådet i London. Da fikk Cardale oppfordring gjennom en profeti å besøke menighetene forat Herren kunne kalle andre, slik at apostelkollegiet kunne bli fulltallig. Cardale drog straks av sted, bare ledsaget av den først kalte profet, og besøkte menighetene. Innen kort tid ble seks andre, som hadde tjenestgjort som engler og eldste, kalt til apostler. Alle engler og apostler ble nå tilsagt å møte i London 14. juli 1835. Under dette møte ble så ved en høytidelig aftengudstjeneste de tolv apostler utsondret ved håndspåleggelse av de syv engler for de syv menigheter i London. Selve denne handling skulle ha sitt forbilde i hendelsen i Antiokia hvor disiplene utsondret Paulus og Barnabas til deres gjerning (Acta 13, 1—3). Da apostlene var utsondret til sin gjerning, trakk de seg tilbake til Albury, hvor de i et helt år gransket skriftene og mottok undervisning av syv profeter. I begynnelsen av 1836 utsendte apostlene, med Cardale som hovedforfatter, et «Vitnesbyrd» (Testimonium) til biskopene i England. I 1837 utsendtes «Apostelkollegiets Testimonium», hvis hovedforfatter likeledes var Cardale; det var rettet til «Patriarkene, Erkebiskopene og andre forstandere i Kristi kirke på hele jorden, og til keisere, konger, fyrster og andre makthavere over de døpte nasjoner». Det var således ikke beregnet på menighetene eller lekfolket hva enkelte kirkehistorikere har ment. Testimoniet ble først overrakt paven, keiseren av Østerrike og kongen av Frankrike.

15. juli 1836 (aposteldelingsdagen) delte apostlene den kristne verden i tolv stammer, idet de nå betraktet seg som de egentlige hedningeapostler, da Paulus kun var «et utidig foster» (1 Kor 15, 8).

De nye apostler var følgende:

J. B. Cardale (1802—77). Han fikk betegnelsen «Søyleapostel» og ble tildelt stammen England. Hans valgspråk var: «Utrettelig i studium og bønn».

Henry Drummon (1786—1860) ble Skottlands apostel. Hans valgspråk var: «Heller dø enn å svikte sannheten».

Henry J. King-Church (1787—1865) ble Hollands og Danmarks apostel. Under hans tilsyn ble også virksomheten i Norge og Sverige

påbegynt, idet hovedmenighetene i Kristiania og Stockholm ble grunnlagt 1877—78.

Duncan Mackenzie var utsett til apostel for Norge og Sverige, men da han tidlig nedla sitt apostolat, fikk hans virksomhet ingen betydning i disse to land.

Spencer Perceval (1795—1859) ble apostel for Italia. Han var forfatter av et testimonium som ble overrakt Kong William IV av ham og H. Drummon. Det var også disse to som overrakte paven «Det katolske Testimonium», ledsaget av den engelske kardinal Acton.

Nicholas Armstrong (1801—79) ble Irlands, Grekenlands og Østens apostel.

Francis Valentine Woodhouse (1805—1901) ble apostel for Sør-Tyskland og Østerrike. Han var den lengst levende og samtidig den siste av apostlene.

John Owen Tudor (1784—1861) ble Polens, Indias og Australias apostel. Han var også redaktør av «The Morning Watch».

Henry Dalton (1805—69) var irsk. Han ble Frankrikes apostel.

Thomas Carlyle (1803—55) ble Nord-Tysklands apostel. Han var skotsk adelsmann og arvet 1825 barontittelen. E. Irving var hans skolekamerat i Annan. Både den berømte tyske teolog professor H. W. I. Thiersch og den seinere kjente evangelist Charles Bøhm vant han for irvingianismen. Han er ikke identisk med Irvings andre venn med samme navn.

Francis Sitwell (1787—1864) ble Spanias og Portugals apostel. Han var godseier, offiser og adelsmann. Han er forfatter av en kjent bok om irvingianismen, «Lys ved aftentid».

William Dow (1800—1855) ble Russlands apostel.

Av apostlene var fire jurister, nemlig Woodhouse, Cardale, Carlyle og Perceval. Tudor var lærer i gresk og hebraisk. Teologer var Armstrong, Dalton og Dow. Embetsmenn var King-Church og Perceval. Drummon var to ganger og Perceval tre ganger medlem av Parlamentet.

Da apostlene hadde vært sammen et år i Albury, drog de ut til sine «stammer», både for å bringe «Testimoniet» til de respektive lands overhoder, og for å studere de religiøse og sosiale forhold. Hver apostel var ledsaget av en profet, en evangelist og en hyrde. Cardale alene ble i England. Etter 1260 dager samledes i julen 1838 alle apostlene i Albury, for å redegjøre «for de rester av rent gull som de hadde funnet, og som kunne brukes når en menighet av hellige skulle dannes, etterat de forskjellige kirkesamfunns

skranker var brutt ned». I 1839 drog apostlene igjen ut på reise, men bare få måneder seinere ble de kalt tilbake til Albury av Cardale, da det var oppstått strid mellom profetene og ham i noen disiplinærspørsmål. Det gjaldt først og fremst apostlenes suverenitet over de andre embetsklasser, og deres myndighet til å styre kirken. Ved midtsommer var apostlene samlet og begynte sine forhandlinger. Disse resulterte i at apostlene stilte kabinettspørsmål, idet de forlangte enten å bli forkastet eller å fortsette ledelsen av menighetene «etter som Herren gav dem kraft». De øvrige embetsklasser bøyde seg for dette. Men denne bestemte hevdelse av apostlenes suverenitet hadde til følge at en av apostlene, Duncan Mackenzie, trådte tilbake. Han hadde nemlig gjort gjeldende at for å kunne opptre med en apostels makt og rett, måtte man ha mottatt en overnaturlig åpenbaring med en pinseliknende utrustning. Mackenzie drog seinere til Sør-Afrika, hvor han døde 1855.

Etterat denne strid var avgjort, begynte apostlene å organisere kirken etter de erfaringer de hadde høstet på sine reiser. Den ble mer og mer utviklet etter den oldkirkelig-katolske kirkes ideal, idet det firefoldige embete igjen opprettedes i kirken (Efes 4, 11). Grunnen til dette er først og fremst troen på at dersom et symbol ikke er synlig til stede, eller et bestemt embete mangler, så mangler også den nådevirkning som er knyttet til dette. Hvor meget Kristus enn kan gjøre for oss ved hjelp av de bibeholdte innstiftelser, så gjør han likevel ikke *det* for oss som skulle vært utført ved det embete som ikke er synlig til stede.

Kirkens tjenere skulle nå være: 1. *Apostler* til å styre og lede kirken. 2. *Profeter,* hvem Gud gav lys over sitt ord idet de ble i stand til å besvare mange vanskelige spørsmål. De kalte også tjenere til deres embeter. 3. *Evangelister,* til å forkynne budskapet om riket i den alminnelige verden og for de andre kirkesamfunn. 4. *Hyrder og lærere,* disse skulle være veiledere for dem som allerede hadde sluttet seg til kirken, og tjenestgjøre som prester ved gudstjenestene. De enkelte menigheter fikk en *engel* som forstander, som hadde prestevidde *eldste* til hjelp med tilsyn av menigheten. Dessuten var det flere grader av prester som tjenestgjorde ved gudstjenesten etter engelens anvisning. *Diakonatet* ble opprettet som eget embete. Diakonene ble valt av menigheten selv. Diakonen hadde adgang til å preke og delta ved alteret, men kunne ikke alene utføre de sakramentale handlinger. Men diakonenes viktigste oppgave var å innsamle og forvalte menighetens offergave og dra omsorg for de fattige og nødlidende.

Medlemstallet i en menighet ble sterkt begrenset forat engelen, prestene og diakonene kunne kjenne hvert enkelt medlems personlige forhold.

En alminnelig organisert menighet hadde vanlig følgende tjenerskap: 1. En engel. 2. Seks eldste, omfattende profeter, evangelister og hyrder. 3. Seks ordinerte hjelpere. De skulle assistere de eldste, vikariere for dem og utføre en eldstes arbeid, men aldri i eget navn eller på eget ansvar. 4. En hoveddiakon, «syvdiakon», som hadde som oppgave å forvalte menighetens økonomi under engelens ledelse, dessuten var det seks diakoner. Til å assistere og hjelpe prestene i og utenfor kirken hadde man noen frivillige diakonisser, underdiakoner og akolyther (korgutter). En apostel kunne vanligvis ikke ordinere en mann til prest uten at denne var kalt av en profet.

Når man kommer inn i en irvingiansk kirke, vil man straks legge merke til at den er blitt annerledes innrettet enn vi er vant til. Således finnes ingen bilder eller krusifikser, hvilket heller ikke er vanlig i den reformerte kirkeavdeling. Like innenfor døren finner man først et vievannskar, døpefont og en offerkiste. Denne siste har flere rom for de forskjellige offer, så som tiende til evangelistgjerningen, til kirkens vedlikehold, til prestenes underhold og til de fattige. Deretter har vi kirkeskipet med alle stolradene forsynt med bedeskamler. Forrest i skipet, men høyere enn stolradene for øvrig, har vi en stolrad for diakonene, og til venstre i skipet står prekestolen. I taket like foran diakonenes plass henger de syv lamper som betegner de syv menigheters forsamling i London, hvilke betegner kirkens enhet. Disse lamper ble tidligere tent én gang om året, nemlig 14. juli, nå blir de aldri tent. Foran diakonene er koret, og her har vi til høyre beredelsesbordet hvor de hellige kar og nattverdselementene anbringes før de settes på alteret. Til venstre står bispestolen, hvor engelen sitter når han ikke tjenestgjør foran alteret. Midt i koret er et par trinn med skinnputer hvor menigheten mottar kommunionen. Helt bakerst i fonden står alterbordet med et «tabernakel» hvor de innvidde elementer blir anbrakt. Ved tabernaklet og støttet opp til dette står de hellige bøker. På alteret står også alterstakene, men man bruker ikke vokslys, men oljelamper. I taket foran alteret henger siden 1850 en evighetslampe. Den er bare tent når de innvidde elementer er anbrakt i tabernaklet eller på alteret.

Den vanlige gudstjeneste er delt i to deler: fortjeneste og eucharistien; liturgien ble utformet i tiden 1842—47 med Cardale som hovedforfatter.

Før fortjenesten blir de hellige kar samt nattverdelementene anbrakt på beredelsesbordet og dekket med et hvitt klede.

Ved fortjenestens begynnelse kommer presteskap og diakoner inn i kirken i prosesjon. Den ledende prest bærer de allerede innvidde elementer i hellige kar og anbringer dem i tabernaklet. Et bluss tennes og velsignes av en av prestene. Med blusset tennes evighetslampen for å betegne at de innvidde elementer befinner seg på alteret. Normalt skal engelen begynne fortjenesten og seinere lyse velsignelsen, men ellers ikke delta. Tjenesten for øvrig består mest i bønn, skriftlesning fra Det gamle testamente og sang av Davids salmer. Under sangen står alltid menigheten.

Ved fortjenesten framsies også den apostoliske trosbekjennelse. Når fortjenesten er slutt, fjernes de hellige elementer fra alteret og bringes ut i sakristiet. Både prester og diakoner bærer ved gudstjenesten en såkalt «kosach» eller prestekjole. Den er fotsid, og for prestenes vedkommende er den kantet med vedkommende grads farge. Hyrdens farge er hvit, evangelistens rød, eldstes gul og engelens fiolett. Profetens farge er blå. Ved fortjenesten bærer prestene en kort messeskjorte med stola i sin grads farge. Den tjenestgjørende hoveddiakon bærer lang messeskjorte med en rød stola over venstre skulder. Ved selve eucharistien bærer prestene hvit messeskjorte og hvit stola, og ledende prest eller engelen dessuten hvit silkemessehagel. Den ledende diakon bærer også hvit stola over venstre skulder.

Etterat prester og diakoner har forlatt kirken, tennes alterlampene med lyset fra evighetslampen, hvoretter denne slukkes. Organisten preluderer mellom fortjenesten og eucharistien. Denne innledes ved at først diakoner og siden prester kommer inn i kirken i høytidelig prosesjon. Diakonene inntar sine plasser, mens de forrettende prester går foran alteret.

Eucharistien innledes med påkallelsen: «I Faderens og Sønnens og Helligåndens navn.» Så følger syndsbekjennelse, avløsning, fredshilsen, kollekt, Herre miskunn deg over oss. (Et fullstendigere litani synges eller leses ved formiddagstjeneste onsdag og fredag, eller når det er foreskrevet.) Videre gloria, kollekt, epistel, som leses av en av prestene idet tekstboken høytidelig overrekkes ham av den ledende prest. Epistelen leses ved alterets venstre side. Under sangen etter epistelen går to av diakonene ned til offerkisten og tar de pengene som er kommet inn i to fløyelsposer og går med disse tilbake til sine plasser. Derpå følger lesning av dagens evangelium. (Svar: Ære være deg, o Herre.) Dersom det ikke er engelen selv, men en av prestene som skal holde homilie, så velsignes han av

engelen med følgende ord: «Faderens og Sønnens og Helligåndens velsignelse være med deg og hvile på deg. Herren være i ditt hjerte og med dine leper, at du verdig må forkynne hans hellige evangelium.» Etter homilien, som er ganske kort, følger Nicænum. (Juledag, påskedag, pinsedag og alle helgens dag brukes Athanasianum.) Etter trosbekjennelsen går hoveddiakonen fram i koret og holder offerposene, én i hver hånd, foran den forrettende prest. Presten sier: «Ær Herren av ditt gods og av all din avlings førstegrøde . . . Bring hele tienden inn i forrådshuset, og prøv meg dog derved, sier Herren. Glem ikke å gjøre godt og å utdele, for sådanne offer tekkes Gud.» Deretter følger offertoriets bønn. Presten mottar så offerposene og setter dem på beredelsesbordet. De hellige kar med brødet og vinen stilles nå på alteret, og etter liturgien skulle røkelsen nå antennes. Men røkelse brukes ikke mer, da den som symbol på den firefoldige forbønn av apostler, profeter, evangelister og hyrder nå sakner det som den betegner. Derpå følger prefasjon, sanctus, Fadervår, konsekrasjon og offerbønn etter konsekrasjonen. Etter konsekrasjonen framstilles Herrens legeme og blod for Gud som et fornuftig og ublodig offer, og det bes bønner for de levende og døde. Bønnen for de levende omfatter den stridende kirke, kirkens tjenere, bønn om å hele den sønderlemmede og atsplittede kirke. Bønn for alle konger, fyrster og regenter, hos oss særlig for Kong Håkon den syvende, Kronprins Olav, Kronprinsesse Märtha, Kongens råd og hele det norske folk. Bønn om evangeliets utbredelse, for dem som er syke eller døende. Derpå følger ihukommelse av de hensovede som er gått bort i troen: Oldtidens fedre og dens hellige, døperen Johannes, den salige jomfru Maria, de hellige apostler, både de som var Jesu disipler og de som er sendt i våre dager. Slutningsbønnen før kommunionen gjelder Kristi nære gjenkomst. Før utdelingen av nattverden sier presten: «Kristus, vårt påskelam, er ofret for oss. La oss derfor holde høytid, ikke med gammel surdeig eller med ondskaps og ugudelighets surdeig, men med renhets og sannhets usyrede brød.»

Derpå følger en kollekt og Agnus Dei. Så sier presten: «Det hellige for de hellige.» Menighetens svar: «Én er hellig, én er Herren, Jesus Kristus, i hvem vi er til Gud Faders ære.»

Ved utdelingen av kommunionen skal celebranten først nyte nattverden i begge skikkelser, og deretter utdele den til de assisterende og med deres hjelp til de andre tjenere etter deres aldersfølge. Derpå kommer hele menigheten opp og mottar den innenfor koret. Ved mottagelsen av brødet, som er en liten oblat (ca. 1 cm i firkant), skal nattverdgjesten rekke begge hender fram og legge

høyre håndflate i venstre slik at det dannes et kors. Brødet legges så i høyre hånd og begge hender føres så sammen til munnen. Idet nattverdutdeleren legger brødet ned i hånden, sier han: «Vår Herre Jesu Kristi legeme gitt for deg.» Og den mottagende skal svare: «Amen.» Og idet kalken rekkes fram, skal det sies til hver: «Vår Herre Jesu Kristi blod, utgytt for deg.» Og hertil skal svares: «Amen.» Derpå tar nattverdgjesten selv kalken med begge hender og drikker. Når den enkelte har mottatt nattverden, reiser han seg straks fra sin knestående stilling og går stille ned til sin plass.

Etter utdelingen av kommunionen, følger nattverdsang, nattverdbønn, Te deum laudamus (i to utgaver), Gloria patri og velsignelsen. Dersom det er vin igjen i kalken, deles den straks mellom altertjenerne forat intet av det innvidde skal vanæres ved å slåes ut. Den innvidde vin som er i vinkannen, oppbevares til aftengudstjenesten, hvor det ikke foregår noen konsekrasjon.

Ved gudstjenesten, særlig etter kommunionen, forekom ofte både tungetale og profeti, men alt foregikk så vakkert og var preget av slik kultur at det ikke virket så ekstatisk og uordentlig som i mange sekter i våre dager.

Etterat kirken var organisert, begynte virksomheten i de forskjellige stammer, men straks møtte man så mange og store vansker at arbeidet på langt nær hadde den framgang eller nådde det omfang som man hadde ønsket og håpet. Lovgivningen i enkelte land stilte seg således hindrende i veien for arbeidet. Dette var f. eks. tilfelle i Tyskland og Danmark, hvor man ikke hadde religionsfrihet. En del motstand møtte irvingianismen, eller «Herrens verk» som det også kalles, av de respektive lands presteskap. Irvingianerne ønsket nemlig aldri å bli regnet for en sekt og ønsket derfor heller ikke at de som sluttet seg til dem, skulde gå ut av sitt kirkesamfunn, men det viste seg snart at mange steder ville prestene ikke gi dem adgang til sakramentene som hadde sluttet seg til irvingianerne. Det hjalp ikke at de irvingianske ledere oppfordet dem som sluttet seg til dem, å la sine barn døpe i den kirke de tilhørte, og la sine døde begrave av dennes prester, de ble ofte avvist og endog tvunget til å forlate den offisielle kirke. En vanskelighet var det også at irvingianerne aldri har brukt å ha noen presteskole; presteutdannelsen ble besørget av engelen og profeten i den menighet hvortil den som ble kalt til et presteembete hørte. Følgen av dette var at utdannelsen ble temmelig ujevn, da den jo var helt avhengig av vedkommende engels interesse og dyktighet. Når dertil kom at det tok lang tid både å oversette og innarbeide den vanskelige og innviklete liturgi og at dessuten de kalte prester ofte

stod på et vidt forskjellig kulturelt og sosialt nivå, så var det ikke alltid så greitt. Men det var helt utrolig hvor høyt de likevel nådde i teologisk henseende; således ytet den berømte teolog Heinrich Thiersch den danske evangelist Charles Bøhm megen anerkjennelse for hans solide teologiske kunnskaper. Interessant er det å se hvorledes irvingianerne stiller seg til de økonomiske spørsmål. Det ble tidlig plikt for alle som sluttet seg til dem, å yte tiende, og det var et probat middel til å regulere tilgangen til menighetene stadig å framheve dette. Ingen mann som hadde gjeld, kunne bli diakon eller prest i noen irvingiansk menighet. Heller ikke kunne noen kirkebygning innvies før den var helt gjeldfri. Riktignok kunne alteret oppreises og gudstjenester holdes, men selve kirkebygningen og tomten kunne aldri innvies helt før all gjeld var betalt. Følgen av dette var jo at mange kirker som var i bruk, ikke var helt innvidd.

Under irvingianismens misjonerende virksomhet skjedde et par begivenheter i England som fikk stor betydning. Det var innføringen av *beseglingen* og ansettelsen av *koadjutorer*. Innføringen av beseglingen ved Cardale føltes av mange som et guddommelig svar på bønn om å gi kirken mer åndelig kraft. Man hadde nemlig merket at den første glød og begeistring var svunnet helt bort og det åndelige liv og interessen for kirken var i sterk avtagen. Etter samråd med de andre apostler bestemte så Cardale at besegling ved apostler skulle innføres i kirken, idet han henviste til Acta 8, 14—17. Troen var altså at de som mottok besegling, skulle få den Hellige Ånd. Beseglingen skulle foretas av en apostel på menn og kvinner som hadde fylt 20 år, og det skjedde ved håndspåleggelse og salving med olje. Beseglingen var en demokratisering av embetsnåden, og den satte alle de beseglede i direkte forbindelse med apostolatets nådekanaler. Vurderingen av beseglingen var at den ikke var et opus operatum, som skulle sikre en plass blant de 144 000 (Joh Åp 7, 4), men en gave som for å få frelsende betydning, måtte eies åndelig. Det ble alltid sterkt advart mot å vente at profeti og tungetale skulle følge med beseglingen. Det var likevel to av apostlene som alltid vegret seg fra å utføre beseglingen. Denne handling virket imidlertid vekkende på menighetslivet og vant mange, især kvinner, for irvingianismen.

Hos det eldste slektledd gikk forventningen ut på at apostlene skulle motta Herren på jorden. Da imidlertid noen av apostlene døde, både Carlyle og Dow allerede i 1855, så ville en del av menighetene at det opprinnelige tolv-tall skulle suppleres ved nyvalg. Enkelte steder framkom også profetier om at et antall hellige

skulle oppvekkes før Kristi gjenkomst, deriblant de avdøde apostler, således at disse likevel som levende skulle gå Herren imøte. I 1860 holdtes et apostelmøte i Albury ved de da gjenlevende seks apostler. Ved dette møte var også den tyske profet Heinrich Geyer til stede, og han utpekte den danske evangelist Charles Bøhm til apostel for Tyskland og evangelisten Caird til apostel for Frankrike. Apostlene ville imidlertid ikke godkjenne dem som apostler, men bare som koadjutorer, altså som en hjelp for de levende apostler, idet de skulle brukes som utsendinger med spesielle oppdrag, men ikke som noen erstatning for de avdøde, og dermed slo H. Geyer seg foreløpig til ro. Det ble straks utpekt koadjutorer for de enkelte stammer, og disse var stadig på reise og besøkte de enkelte menigheter. Det var ikke bare engelskmenn blant disse, men også ledende personer innen de enkelte stammer. Flere av koadjutorene levde lenge etter den siste apostels død i 1901, således levde dr. Capadose, som var knyttet til Danmark, Sverige og Norge, til 1920, og Edward Heath, som var knyttet til England, døde så seint som i 1929.

Tallmessig fikk irvingianismen aldri noen avgjørende betydning i de forskjellige land, og den fikk heller ikke innpass overalt. Som man kunne vente, var det særlig i de gresk-katolske og romersk-katolske land man hadde minst framgang. Således virket apostelen W. Dow i Russland under meget vanskelige vilkår. Det var til å begynne med bare blant den tysktalende befolkning i østersjøstatene og blant tyske kolonister ved Svartehavet at han vant noen tilhengere. Noen år seinere fikk han dannet noen små kretser hos den lettiske og estniske befolkning. Den russiske hovedmenighet ble anlagt av apostelen Woodhouse i St. Petersburg (Leningrad) i 1871. De første menigheter på kontinentet ble grunnlagt allerede i 1836 i Frankrike. Det var to små menigheter i Landouzy la Ville og Saulzoir, men da lovene i mange år stilte seg hindrende i veien, hadde arbeidet liten framgang. I Italia ble det under apostelen Percevals ledelse drevet evangelistarbeid ved hjelp av fem engelske og italienske (forhenværende romersk-katolske) prester, men med lite resultat. Hovedmenigheten ble grunnlagt i Firenze 1861. Størst framgang hadde arbeidet i Tyskland hvor tilslutningen langt overgikk selv Storbritannia, hvor man aldri kom over 5000 menighetslemmer og 80 kirker. I Sør-Tyskland ble de første menigheter dannet av forhenværende romerske prester, således i Ulm i 1856 og i Hürben i Bayern i 1863 under ledelse av apostelen Woodhouse. Høsten 1847 begynte apostelen Carlyle å få åndelig fotfeste i Nord-Tyskland, og 17. oktober holdt han i den daværende rikshovedstad, Frankfurt am Main, den første tjeneste til besegling av troende.

Midt under revolusjonen ble hovedmenigheten i Berlin grunnlagt 19. april 1848. Mens alle de andre kirker var lukket, holdtes eucharistien uhindret i denne menighet. Det var hele tolv hundre troende som mottog beseglingen av Carlyle innen han døde i 1855. Da overtok Woodhouse ledelsen også over Nord-Tyskland. I 1867 holdt Woodhouse et rådsmøte i Berlin, og her var 40 engler og engleevangelister til stede. Det var også denne apostel som grunnla menighetene i Canada og U. S. A., således menigheten i Kingston 1840 og i New York 1849. Det er Amerika som, foruten Tyskland, har de fleste og største menigheter. I New York alene skal det være åtte kirker. I Tyskland liksom i England var det mange adelige som sluttet seg til kirken, men størst betydning hadde det at den lærde teologen Heinrich Thiersch, som da var privatdosent i Erlangen, men seinere ble professor i Marburg, gikk over til irvingianismen. Han fikk snart mange med seg, således den kjente Marburg-teolog Rossteuscher og den lærde botaniker Wigand.

Apostelen H. J. King-Church fikk i 1836 omsorgen for Danmark og Holland. Da han så i 1836 reiste til København for å overrekke testimoniet til den danske konge og den danske kirkes primas, biskop H. L. Martensen, hadde han følge med den unge, danske evangelist Charles Bøhm. Ved Bøhms hjelp var det ikke vanskelig for apostelen å sette seg inn i det åndelige liv og få forbindelse med kirkelige kretser. I København stiftet de bekjentskap med en rekke yngre, grundtvigske teologer, således Fr. Helweg, P. Rørdam og P. Chr. Kierkegaard. De fikk ikke foreløpig drive evangelistarbeid eller danne noen menighet på grunn av at det ennå ikke var religionsfrihet. På grunn av disse forhold fikk Charles Bøhm sitt virke i Nord-Tyskland, hvor han i 1848 sammen med Carlyle opprettet menigheten i Berlin. Bøhm ble i 1859 kalt som den første koadjutor. Han døde 11. april 1880. Det som har gjort Bøhm mest kjent, er hans litterære arbeider. Han skrev en bok om «Tidernes Tegn» som han også sendte til sin venn, den danske presten L. Gude, siden domprost i Roskilde, for å få ham til å oversette boken til dansk, da Bøhm, som hadde levd lenge i utlandet, ikke lenger følte seg så sikker i dette språk. Gude ville ikke oversette boken, men skrev isteden et motskrift i 1859 under tittelen «Irvingianismens betydning for vår tid». Dette skrift vitner om at Gude gjennom samtaler og lesning hadde satt seg grundig inn i irvingianismen, men resultatet av boken var etter manges vitnesbyrd, at mange flere etter å ha lest boken sluttet seg til irvingianismen enn de som tok avstand fra den. I 1865 kom så Ch. Bøhms store skrift: «Lys og skygge i kirkens nåværende tilstand». Det ble innledet med

en fortalte av H. Thiersch. Man har kalt denne bok for den katolsk-apostoliske kirkes dogmatikk, men den er snarere en rekke evangelistprekener. — Den mann som fikk mest å si for virksomheten både i Danmark og Norge, var Sir George Hewett (1818—75). Han tilhørte en adelig offisers- og godseierfamilie. Faren og moren sluttet seg til irvingianerkirken, hvor faren siden ble engleevangelist. George ble oppdratt ved Eton College. Da han var ferdig med skolen og ikke ville følge sine foreldre i kirkelig henseende, drog han sytten år gammel ut på reise i tre år. Han bodde i to av disse år i Norge, hvor han likte seg meget godt og hvor han også lærte å tale norsk feilfritt. Da han var kommet tilbake til England, søkte han råd og hjelp hos sin svoger, presten Carey, som var prest i statskirken. Denne gav Sir George juristen Baxters bok, som var skrevet etter Baxters frafall. Etter å ha lest denne boken, sluttet Hewett seg av fullt hjerte til sine foreldres kirkesamfunn. Han var så diakon i ni år, deretter prest, engleevangelist og i 1865 koadjutor for Danmark. Da han i 1855 av apostelen King-Church ble oppfordret til å dra til Danmark, svarte han: «Jeg kjenner ikke ett menneske i Danmark, hvordan skulle jeg kunne utrette noe der? Men ønsker De at jeg skal dra til Norge, hvor jeg har mange forbindelser, skal jeg være rede.» Da sa apostelen: «Jeg er viss på at det er fra Danmark at Norden skal velsignes.» «Det gjør meg ondt,» sa Sir George, «for da er ikke jeg mannen.» Så ble saken utsatt ett år, og det samme spørsmål og svar ble gitt. Apostelen sa da: «Hvis De har tro å ta til Norge, så reis dit, men jeg sier Dem igjen at jeg er viss på at det er fra Danmark at Norden skal velsignes.»

Sir G. Hewett reiste til Norge og arbeidet her et halvt år. Han fikk i denne tid følge gamle biskop Arup på visitaser i Akershus stift og lærte da mange både prester og lekfolk å kjenne, men fant ingen inngang for sin lære. Da Sir George reiste fra Norge, utgav han et skrift, «Paa det de maa alle være ét». Heri uttaler han seg vakkert om Norges natur og det norske folks alvor og utholdenhet. Dette skrift sendte han til mange av sine venner. Det var til København Hewett reiste fra Norge sommeren 1858, og her drev han evangelistarbeid fra 1858—61. 14. mai 1861 opplestes et brev i den krets Hewett hadde samlet om seg, hvor apostelen gir Hewett fullmakt til å oppreise alteret i København og gjøre tjeneste som hyrde der. Den første eucharistitjeneste holdtes søndag 16. juni 1861 — 4. søndag etter pinse. Det var i to kretser Hewett arbeidet, nemlig den kirkelige som samledes om proprietær, fhv. adjunkt og landmåler A. F. H. Fleischer, og blant enkle håndverkere som var Grundtvigs tilhørere. Hewett besøkte også biskop Martensen, med

hvem han talte om Testimoniet. Biskopen vedgikk at han var enig i teorien. «Men jeg kan ikke tro,» sa han, «at deres apostler er sendt av Herren, og hvis så var, synes det underlig at det ikke er tatt en fra hvert land i kristenheten, og ikke alle fra Storbritannia.» Hertil sa Sir George Hewett: «Så er det også underlig at Herren tok alle sine første apostler fra Jødeland.» Dette kunne heller ikke biskopen nekte. Under en samtale med Grundtvig, sa denne: «Jeg vet godt at det kommer apostler, kirken kan ikke fullendes uten apostler, det tror jeg.» Men han mente at de ennå ikke var kommet; for hadde det skjedd i disse tider, «så ville ikke Vår Herre ha glemt sin gamle tjener Grundtvig». Grundtvig hadde allerede i 1826 lest og skrevet om E. Irvings oversettelse av Ben-Ezras bok om Herrens gjenkomst. Siden besøkte han også Irving under et opphold i London. På grunn av apostelen King-Churchs sykdom ble Hewett i London i 1865 vidd til koadjutor for apostelen for Danmark, Norge og Sverige. Apostelen King-Church døde 16. september 1865. Etter King-Churchs død ble Cardale apostel også for Danmark, og han besøkte landet flere ganger. I 1866 var han i København ledsaget av Bøhm og Hevett, og 9. september mottok seks besegling hvorav én var fra Bergen. 16. august 1863 ble A. F. H. Fleischer innvidd til engel i København, og like etter framkom offentlig både tungetale og profeti ved gudstjenestene. 17. september ble cand. theol. J. O. Thomsen vidd til engel i København for å virke som evangelist i Danmark og Norge. Thomsen reiste i årene 1867—70 meget i Norge og Sverige og holdt møter. Det firedobbelte embete ble innført i Danmark i 1877. — Den første norske som sluttet seg til irvingianismen, var skredder Hermundsen fra Bergen. Han var reist hjemmefra til København for å unngå militærtjenesten og hadde tatt inn hos en venn, skomaker og seinere diakon Carlsen. Hewett, som traff Hermundsen hos Carlsen, klandret hans handlemåte og fikk ham til å reise hjem og gjøre sin borgerplikt. Hermundsens sønn, som ble teologisk kandidat, ble siden prest ved menigheten i Oslo. Den første nordmann som ble innvidd til prest, var G. A. Helgesen, og ordinasjonen fant sted i København 24. august 1874. Han virket siden både i Danmark og Norge. Den første prest som opptok fast virksomhet her i landet, var dansken H. P. Jensen. Han ble ansatt som prest for menigheten i Drammen, men ble seinere sendt til Stockholm for å arbeide der. Jensen ble 10. april 1877 konsekrert til engel av koadjutoren og ansatt som leder av menigheten i Stockholm, under hvilken også forsamlingen i Kristiania ble lagt. Da det ikke foreligger noen skriftlige opplysninger om virksomheten, og kirkebøkene ikke har vært gjennomgått for

Norges vedkommende, skal her bare refereres et par muntlige meddelelser. Det er litt uklart om det var Oslo eller Drammen som fikk den første ordnete forsamling her i landet, men sannsynligvis var det Oslo. Det første ordentlige lokale som ble brukt av forsamlingen i Oslo, lå i Osterhausgaten. Noen år seinere flyttet forsamlingen til Hausmannsgaten, hvor den holdt til inntil kirken i Thor Olsens gate ble ferdig i 1892. Den første dåp i forsamlingen i Oslo fant sted i juni 1877. Den første engel i Oslo het Otto Olsen, og etter ham kom dansken A. Lindstrøm som virket i Norge fra 1883 til 1890. Den neste norske engel var Martin Olsen, som hadde fått sin innvielse i Stockholm. I hans tid vokste menigheten så den ble delt i to, og Christian Melbye som hadde vært engel i Larvik, ble da eldste i Oslo. Martin Olsen som hadde den øverste ledelse, fikk tittelen erkeengel. På denne tid var det over tyve prester i Oslo og tolv diakoner, som alle hadde sine bestemte tjenester å utføre. Det firefoldige embete innførtes like etterat den nye kirken var bygd. Av menigheter utenfor Oslo var den i Drammen den eldste; her hadde man en engel, Kristian Olsen, og tre prester, men ikke firefoldig embete. I Bergen tjenestgjorde som engel Sigurd Stockfleth sammen med to eldste og flere prester, så de kunne ha det firefoldige embete her. Mindre forsamlinger med én eller to prester og et par diakoner var det i Stavanger og Larvik. Noen medlemmer var det også som forsøkte og grunne menigheter i Ålesund og Kristiansund, men det ble aldri noe av. På Moss bodde også flere medlemmer, og her holdtes et par ganger i året eucharisti av prester fra Oslo. På Hamar holdt presteevangelisten Nils Olsen i 1895 mange møter under stor tilslutning, men det resulterte ikke i at det ble dannet noen forsamling. Da det i den offentlige statistikk ikke i mange år har vært spesifisert hvor mange som har tilhørt de enkelte dissentersamfunn, er det ikke godt å dømme om hvor stor tilslutningen har vært til denne kirkeavdeling, men det har aldri vært over 700—800. I den siste offisielle statistikk fra 1930 er menighetslemmenes antall anført til 400 i hele landet. I Danmark derimot vokste menighetene i tiåret 1871—80 fra 350 til 700 medlemmer, og i 1890 var man kommet opp i 2609. Siden kom antallet opp i 5000 med 80 kirker.

Det var en gang noen som spurte den danske engel Fleischer om han kunne skaffe dem et dogmatisk skrift om apostlenes lære. Hertil svarte Fleischer at noe slikt skrift fantes ikke, da apostlene aldri hadde utformet noen særskilt tros- eller lærebekjennelse. Apostlenes liturgi var og er nest etter Bibelen den viktigste skriftkilde og veileder for de troendes opplysning, oppbyggelse og til-

bedelse. I Norge og Danmark brukes også en katekisme utgitt av F. W. Becker og oversatt av M. S. Lumholt. En særlig hymnebok utkom i 1870, og den inneholdt mange salmer av Grundtvig. Fra omkring 1930 bruker man i Norge mest Landstads reviderte salmebok ved gudstjenesten. Bindeleddet mellom de forskjellige menigheter er et lite blad, «Pastorale Meddelelser». Det begynte å utkomme i 1866 under ledelse av Fleischer, og det utkommer fremdeles i Aarhus. Det er organ for hele Skandinavia.

Til slutt skal vi se litt på oppfatningen av sakramentene. Her står den katolsk-apostoliske kirke den lutherske kirke nærmere enn den reformerte, men slektskapet med den romerske kirke er også påtakelig ved betoningen av den inngytte kraft som gis gjennom mottaking av et sakrament. Om dåpen framheves det at den er det eneste som skiller kirken fra verden. I dåpen er den Hellige Ånd den virkende kraft. «Dåpen er en handling som Gud har gjort mot meg; deri ligger dåpens kraft.» Barnedåpen er etter Markus 16, 16 selvfølgelig. Men spørsmålet er: Kan et barn tro? Svaret lyder: Troen er en gave, som ingen kan ha av seg selv, men som nedlegges ved den Hellige Ånd i menneskets ånd, og som barnet altså — fordi det har ånd — kan motta så vel som den voksne. Også etter Matt 18, 1—6 må barn kunne tro. Nattverdteologien er eklektisk. Symbolet i nattverdens sinnbilledlige karakter framheves, men samstundes også Kristi legemes og blods realpresens i nattverdelementene. Man møter vistnok læren om den prestelige intercession, men man tar klar avstand fra læren om offerets gjentagelse i romersk forstand: «Sakramentet er ikke på samme måte som Kristus var et offer på korset. Sakramentet er kirkens offer; det er intet forsoningsoffer, men er kirkens store lov- og takkoffer» (C. Bøhm: Lys og skygge). I ritualet for morgen- og aftentjenesten kalles brødet og vinen «Sinnbilleder på din sønns lidelse, det evige livs brød og den evige salighets kalk». Eucharistien er en avbildning her på jorden av den hellige tjeneste som Frelseren utfører i himmelen. Kristi nærvær i nattverdelementene er en guddommelig hemmelighet som vi hverken skal forsøke å begripe eller forklare, for det er tildekket «med den sakramentale hemmelighets ugjennomtrengelige slør». Det er hverken den utdelendes tro eller den mottagendes tro som formår å frambringe sakramentet. Det er ikke tjeneren som frambringer sakramentet. For dette er en gjerning av Kristus ved den Hellige Ånd. Den guddommelige gjerning istandbringes ved gjentagelsen av Herrens innstiftelsesord (Bøhm: Lys og skygge). Nattverden er himmelsk spise og himmelsk drikk. Vi styrkes og vi får samfunn med ham og med alle hellige, de levende, som søker styrke i dette

sakrament, og de hensovede, som har vederkveget seg hermed (katekismen, s. 151. Neiendam: Frikirker og Sekter). Læren om parusien og tusenårsriket har innen irvingianismen i enkelte perioder vært preget av kiliasme.

I 1901 døde den siste apostel, Woodhouse, 96 år gammel, og etter den tid har kirken skiftet både oppgave og karakter. Alt arbeid på den ytre front er innstilt, og ingen nye medlemmer kan bli opptatt. Man kan nu bare fødes eller gifte seg inn i menigheten. Heller ingen nye tjenere blir nu mer kalt eller innvidd, så om en prest dør, vil som oftest hans plass stå tom. Her i Norge er prestenes antall i de siste tyve år gått ned til et minimum. Den siste engel, M. C. Nygård, som overtok etter engelen Martin Olsen, døde omkring 1935, og etter den tid er den ene etter den andre vandret bort. I dag betjenes menigheten i Oslo av en evangelistprest og en diakon, foruten av et par underdiakoner. Tilslutningen til gudstjenesten minker etter som de gamle faller bort, for som regel er det få unge til stede, unntatt ved høytidene. Tilslutningen er liten, men likevel høres fremdeles fra de trofaste den bønn som alltid har lydt i denne kirkeavdeling: «Kom, Herre Jesus, kom snart!» Man er kommet inn i en stille periode, men den er alltid hos de troende preget av forventningen om Kristi snare gjenkomst.

Mange har i de siste årtier stilt seg det spørsmål: Hva kan årsaken være til at søkningen til gudstjenesten har tatt slik av? Et nærliggende svar er at det er sant det som ble hevdet ved denne kirkes grunnleggelse, at der hvor tjenere mangler, der mangler også de nådegaver som er knyttet til disse tjeneres embete. En naturlig følge av dette er at ungdommen ikke føler seg tilfredsstilt ved en gudstjeneste som mer og mer må innskrenkes da de gamle tjenere etter hvert faller bort.

En annen årsak er det at da menigheten er så liten, må dens medlemmer som regel søke seg en ektefelle utenfor menigheten. Det viser seg da i de aller fleste tilfelle at menigheten ved giftermål ikke har fått et nytt medlem, men tvert imot har mistet et, idet disse blandede ekteskaper trekker medlemmene bort fra menigheten. Men den viktigste og avgjørende årsak til stagnasjonen er vel at man ikke tar inn nye medlemmer. For det viser seg alltid at konvertitene er et incitament i ethvert kirkesamfunn, idet de med helhjertethet og begeistring går inn for sin nye tro.

I 1860-årene skjedde et brudd blant irvingianerne i Tyskland. Her opptok profeten Geyer atter tanken om apostolatets fornyelse, men fikk ikke medhold av apostelen Woodhouse. Geyer, som hadde fått «hjelpeengelen» Schwartz med seg, ville ikke bøye seg for

Woodhouse, og begge ble ekskomunisert. Disse to dannet i 1865 et samfunn som først kaltes «Die Algemeine christliche apostolische Mission», men seinere forandret navnet til «Die Neuapostolische Gemeinde». Schwartz ble av Geyer kalt til apostel for Belgia, og engelen Preuss til apostel for Nord-Tyskland og Skandinavia. En av dette samfunns tjenere, Julius Fischer, dannet like etter århundreskiftet en menighet som han kalte «Apostelamt Juda». Begge disse samfunn har vunnet stor tilslutning mange steder i verden, men ikke her i Norge. Begge disse sekter, som hevder apostolatets fornyelse, er gått i calvinistisk retning med opphevelse av de gudstjenstlige former som irvingianerne bruker.

Det vil føre for langt å komme nærmere inn på det som skiller den apostoliske kirke fra «Die Neuapostolische Gemeinde» og «Apostelamt Juda». Den apostoliske kirke nekter imidlertid både å anerkjenne og å samarbeide med disse sekter, idet den hevder at den selv ikke er noen sekt, men tilhører den alminnelige kirke. Dette mener den også kommer tydelig fram i kirkens gamle regel: «In necessariis unitas, in indifferentibus diversitas, in omnibus caritas.»

Litteratur.

Kirkeleksikon for Norden.
Paul Scheurlen: Die Sekten der Gegenwart (1930).
Woodhouse: Herrens Værk ved Apostler (Roskilde 1898).
W. W. Andrews: Den katolsk-apostoliske Kirke (København 1914).
Fr. Nielsen: Edvard Irving (København 1894).
K. Algermissen: Konfessionskunde (Hannover 1930).
Hermann Mulert: Konfessionskunde (Berlin 1937).
L. I. M. Gude: Irvingianismens Betydning i vor Tid (København 1859).
Liturgien (Kristiania 1911).
F. W. Becker: Katechismen (København 1890).
K. Graul: De forskjellige kristelige Bekjendelsers indbyrdes afvigende Læresætninger (Kristiania 1885).
Komme dit Rige I—V (København 1930—43).
F. Sitwell: Lys ved Aftentid (København 1926).
M. Neiiendam: Frikirker og Sekter.

VEDKJENNINGSSKRIFTER

Av Knut Robberstad.

1. I ei avhandling i Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1944, har Leiv Aalen sagt at «den «bekjennelse og erklæring» som bærer titelen «Kirkens grunn», er i første rekke et aktuelt *kirkepolitisk dokument,* som gir en konkret anvendelse av den lutherske bekjennelse i den nåværende situasjon, men kan ikke selv betraktes som kirkelig bekjennelse i egentlig forstand». Derimot har Kristian Hansson i dagbladet «Vårt Land» 1945 (nr. 25) lært at «ved sitt innhold, ved opplesningen i kirkene og den overveldende tilslutning fra prester og menigheter, og ikke minst på bakgrunn av den truende faresituasjon hvorunder den ble til, har «Kirkens grunn» fått karakteren av et bekjennelsesskrift på linje med andre evangeliske bekjennelsesskrifter».

At Kirkens grunn er ei vedkjenning, som det sjølv kallar seg, står utanfor tvil. Men dermed er det ikkje sagt at det òg er eit vedkjenningsskrift, som det ikkje gjev seg ut for å vera. Prestar og kyrkjefolk kan godt vedkjennast si tru utan at dei dermed skaper vedkjenningsskrifter i kyrkjerettsleg forstand.

Me står her framfor eit spursmål av stor teoretisk interesse: Var det ein religiøs reformasjon i den norske kyrkje som gjekk for seg påskedag 1942 — ein reformasjon som skilde vår kyrkje ut frå vedkjennings-einskapen med dei andre kyrkjone som byggjer på dei økumeniske symboli, Augustana og Luthers litle katekisme, som t. d. den danske kyrkja? Den praktiske interesse ved spursmålet er frå ein generell synsstad liten, men kan vera avgjerande nok for den det råkar.[1])

2. Korleis skal det gåast fram etter norsk kyrkjerett når ein vil gjera brigde i vedkjenningi, anten soleis at ein tek burt noko, eller so at ein gjev eit nytt vedkjenningsskrift?

Dette spursmålet har ikkje vore grundig dryft i ordskifte fram gjennom tidene.

1) Om ein mann med vedkjenningsskyldnad lærer at Kirkens grunn ikkje er vedkjenningsskrift, kan han likevel ikkje avsetjast for ranglære, når han ikkje er ueinig i innhaldet av skriftet.

I Danmark hadde dei i 1825—26 ein seleber vedkjennings-rettsleg strid, som førde med seg at den største juristen dei har ått, A. S. Ørsted, Danmarks fyrste vitskaplege kyrkjerettslærar, laut slutta i kyrkjeretts-lærarposten og fekk forbod av kongen mot å gje ut juridiske (og andre) skrifter. I denne striden førde Nik. Fred. Sev. Grundtvig det store ord; det var no han grunnla grundtvigianismen. Og i eit skrift, «Vigtige Spørgsmaal til Danmarks lovkyndige», spurde Grundtvig m. a. om Danmarks lovkunnige «kiende nogen Lærdoms-regel, Danmark kunde være tjent med, istedenfor den augsburgske Confession, eller om de mene, nogen Stat kan være tjent med, at Geistligheden i Stats-kirken er, i henseende til Lærdommen, sin egen Lovgiver?» Dette skriftet kom ut 2. september 1826, og dagen etter fekk Ørsted sitt skriveforbod i audiens hjå kongen, so Ørsted var iallfall unnskyldt for å skriva noko meir reformasjons-juss.[2]) Og heller ikkje dei norske juristane har gjeve seg inn på serlege etterrøkjingar om desse ting. Men eit og anna kan ein få finna i den kyrkjerettslege og statsrettslege bokheimen vår.

3. I norsk rett vert det fyrst spursmål om korleis ein skal tolka fyresegni i § 2 i grunnlovi frå 1814: «Den evangelisk-lutherske religion forbliver statens offentlige religion.» Det er klårt at ein kan ikkje stella det so at kyrkja får si eigi, nyvølte tru, og let staten sitja att med det som vart kalla den evangelisk-lutherske religion i 1814.

Fredrik Stang d. e., som gav ut «Systematisk fremstilling af kongeriket Norges constitutionelle eller grundlovbestemte ret» (1833), har ei grei lære: «. . . nærmere bestemmelse af hvad der skal ansees som kirkens grundlærdomme, om saadan nogensinde skulde findes nødvendig og hensigtsmæssig, følgelig udvidelse eller indskrænkning i de authoriserede symbolers (bekjendelsesskrifters) antal o. s. v. (må) henhøre under lovgivningsmyndigheden» (s. 335—336). Med «lovgivningsmyndigheden» meiner han Stortinget og Kongen. Fyresegni i § 2 slår fast den evangelisk-lutherske religionen, og det er etter Stang «den christne religion, hvis troesbekjendelse stemmer overens med den augsburgiske confession af 1531». Stang synest «at intet bekjendelsesskrift (symbol) udenfor den augsburgiske confession, forsåvidt det ikke deri er påberåbt eller indeholdt, nødvendigen hører med til at bestemme begrebet om den evangelisk-lutherske religion i almindelighed, og grundloven . . . synes altså . . . at tilstede den competente statsmyndighed

2) Om denne saki kan visast til Frantz Dahl, Frederik VI og Anders Sandøe Ørsted i 1826, København 1926.

at authorisere i vor statskirke og igjen at afskaffe på siden af den augsburgiske confession hvilkesomhelst flere specielle bekjendelsesskrifter, som der måtte findes anledning til at authorisere eller afskaffe, dog naturligvis således, at intet authoriseret bekjendelsesskrift må stride mod den augsburgiske confesion, som grundvolden for den evangelisk-lutherske lære» (s. 556).

Stang fekk medhald av vår fyrste kyrkjerettslærar, U. A. Motzfeldt, høgsterettsdomar, som kom inn på spursmålet i si bok «Den norske kirkeret» (1844). Han meiner at ein kan gjera brigde med omsyn til vedkjenningi, ja endåtil vika av frå Augustana i sume stykke, utan at kyrkja dermed sluttar å vera evangelisk-luthersk, og difor utan grunnlovbrigde. Kor langt ein kan gå med slike nye normer, utan grunnlovbrigde, «måtte vel beroe på oplyste theologers indsigt og skjøn». Men dei gjeldande vedkjenningsskriftene er opprekna i Kristian V's Norske Lov (frå 1687) 2—1, og det er lovgjevaren som «ved ny lov» kan gjera dei brigde i vedkjenningi som er mogelege utan at kyrkja vert uluthersk (Kirkeret, s. 3—4).

Eit heilt anna syn finn me i P. K. Gaarder, Fortolkning over grundloven (1845). Han lærer at med «den evangelisk-lutherske religion» er i grunnlovi meint den lære som gjaldt etter N. L. 2—1 den tid grunnlovi vart laga (merk ordet «forbliver»), nemleg «den troesbekjendelse, der stemmer overens med den hellige bibelske skrift, det apostoliske, nicæniske og Athanasii symbol, den uforandrede år 1530 overgivne augsburgske konfession og Luthers liden kathekismus» (s. 17). Etter dette syn kan det ikkje gjerast noko brigde med omsyn til vedkjenningsskrifter so lenge § 2 i grunnlovi står ved lag.

Gaarders lære fekk so medhald hjå den neste statsrettslæraren, T. H. Aschehoug, i verket «Norges nuværende statsforfatning» (II, 2. utg., 1892). Han går ut frå at lovi fastsette i N. L. 2—1 «hvilke skrifter skulde gjælde som troesnormer i vor statskirke» (s. 478). Han kunne vedgå at ein religion som frå fyrst hadde sitt uttrykk i Augustana, kunne segjast å vera evangelisk-luthersk endå om symboli vart brigda, når ein berre ikkje skilde seg frå Augustana i noko avgjerande punkt. Men etter dei historiske fyresetnadene hjå oss, meinte han at det synet ikkje kunne gjelda når det var spursmål om brigde med omsyn til vedkjenningsskriftene. Etter kongelovi frå 1665 kunne den einveldige kongen ikkje gjera brigde i Augustana. Etter grunnlovi må Augustana, og likeins dei andre vedkjenningsskriftene, vera ubrigdelege. Vedkjenningi til vår kyrkje var i 1814 vorti «en afsluttet historisk kjendsgjerning». Og det er visst ingi statsmakt som har rett til å brigda vedkjenningi. Slikt

kan berre gjerast av «en repræsentativ forsamling, udrustet med besluttende myndighet og i besiddelse af den dermed følgende indflydelse». Og det er ikkje rimelegt å lata Stortinget brigda vedkjenningsskriftene; for stortingsmennene treng ikkje stå i statskyrkja; Stortinget kan ikkje eingong fastsetja den kyrkjelege ritus (§ 16 i grunnlovi). Skulle det for ålvor verta spursmål om å brigda vedkjenningsskriftene, laut dei nok opna vegen med å skapa ein kyrkjeleg representasjon, som fekk få si makt til dette gjennom ei ny grunnlovfyresegn (Aschehoug, II, s. 479—81). Aschehoug minner om at vedkjenningsskriftene korkje etter sitt opphav eller si form er vanlege lover.

Den neste statsretts-læraren, Bredo Morgenstierne, fylgjer Aschehoug i dette emne; men han set ope spursmålet om korleis det skal vera med vedkjenningsbrigde som ikkje kjem i strid med dei vedkjenningsskriftene ein har frå gamalt (Lærebog i den norske statsforfatningsret, 2. utg. 1909, s. 598).

Dette kan vera påverknad frå S. Broch, Norsk Kirkeret (1904). Broch lærer nemleg at § 2 ikkje er til hinder for «at optage et nyt bekjendelsesskrift, der ikke står i strid med hovedbekjendelsen» (Augustana), men å gjera dette, rekna han for «vistnok utilrådeligt, da det vel vilde medføre mere kirkelig strid» (s. 34). Og kven som skulle fastsetja den nye vedkjenningsskrifti, det segjer Broch ikkje.

Frede Castberg (Norges Statsforfatning, II, 1935) lærer at § 2 visst ikkje kan tolkast som eit påbod om at dei reglane som galdt om vedkjenningsskriftene i 1814, berre kan brigdast gjennom grunnlovsvedtak (s. 175).

4. Ein ting står fast: skal det gjerast eit vedkjenningsbrigde som fører med seg at læra ikkje lenger kan kallast evangelisk-luthersk, lyt det grunnlovbrigde til.[3])

Men meir forvitnelegt er kva regel me har når det skal fastsetjast eit nytt vedkjenningsskrift som ikkje står i strid med dei gamle.

Og då er to løysingar mogelege. Den eine er at ein krev grunnlovsfyresegn. Fyresegni kunne gå ut på å fastsetja ei ny tru-norm direkte, men den ventelege skipnaden vart at ho gjekk ut på å stadfesta ei vedkjenning som kyrkja hadde fastsett på ein representativ måte, eller gav fullmakt åt ein kyrkjeleg representasjon på breidt demokratisk grunnlag til å setja opp normer.

Den andre løysingi er at Stortinget avgjorde saki med vanleg lov. Her òg kunne lovi gje sjølve tru-normi, men den rimelege framgangsmåten måtte vera at lovi berre godkjende og sette opp i jambreidd med Apostolicum og Augustana ei vedkjenning som var

3) Soleis òg Johs. Andenæs, Statsforfatningen i Norge, 1945, s. 189.

laga av ein fullgod kyrkjeleg representasjon. Nokor fullmakt kunne det ikkje verta tale om i dette høvet; for Stortinget kan ikkje delegera si makt i eit slikt tilfelle; dei kan ikkje reformera trui i blinde.

Avgjerande for valet mellom dei to løysingane er § 2 i grunnlovi. Er det Stang eller Gaarder som har den rette grunnlovtolking her?

5. Det er vanlegt syn at religionen er ubrigdeleg. Og i 1814 rekna dei visseleg den evangelisk-lutherske religionen for ei lære som var endeleg fastsett. Dei som sette inn § 2 i grunnlovi, rekna ikkje med nokon trong til reformasjon i den norske kyrkja. Heller ikkje rekna dei med nokon trong til å gje nye vedkjenningsskrifter som ikkje er i strid med dei gamle.

Det viktige for deim var ikkje namnet evangelisk-luthersk. Vedkjenningsbrigde som gjorde kyrkja nesten uluthersk, og slike som gjorde henne litegrann uluthersk, var for deim det same. Pointet med § 2 er at dei vil ha den kyrkjelege vedkjenning som dei hadde hatt. Dei ville halda fast på det dei hadde. Det ligg ikkje ein grann fart eller framsteg i det avgjerande ordet «forbliver». Men der ligg truskap.

Den rette tolking av § 2 er då at det trengst ny grunnlovfyresegn til nye vedkjenningsskrifter og likeins til brigde i dei gamle.

Dette formkravet gjer ikkje framgangsmåten hard og umogeleg. Det er lett nok å laga grunnlovbrigde. Det trengst ikkje nye vedkjenningsskrifter oftare enn nye grunnlovfyresegner. Det er gjort nærepå 200 grunnlovbrigde sidan 1814, so grunnlovi er perfektibel nok.

At Stortinget skulle kunna gje eller autorisera nye vedkjenningar med lovvedtak, er ikkje nokon naturleg skipnad etter grunnlovi. Det syner § 16, som fastset at brigde i ritus ikkje kan gjerast av Stortinget, men berre av regjeringi. For å koma til dette resultatet treng ein ikkje leggja for mykje vekt på den ting at stortingsmennene ikkje er nøydde til å stå i statskyrkja. Det røynlege tilhøvet var, og er, at Stortinget er valt av, og representerer, eit evangelisk-luthersk folk.

6. Anten ein no vel den eine eller den andre av dei to løysningane under 4, har ein same svaret på spursmålet om Kirkens grunn. Kirkens grunn kom ikkje i stand på den måten som etter grunnlovi er den rette når vår norske kyrkje skal få seg eit nytt vedkjenningsskrift.

For å ha med alle alternativ, lyt me då sjå etter om det likevel har vorte vedkjenningsskrift.

Ein kunne tenkja som so: vedkjenningsskriftene kjem i stand på same måten som historiske fakta. Når eit historisk faktum set seg igjennom i rettslivet og vert godteke av det, gjeld dette faktum uten at det vert spursmål om rettsleg heimel. På den måten var det med statskupet 12. august 1536, då Kristian III tok den makt som paven og bispane hadde i Danmark; der hadde han ikkje heimel i eldre dansk lov. Og likeins var det med grunnlovi vår i 1814; det stod ikkje noko i den fyrre grunnlovi, einvalds-kongelovi frå 1666, om at ei riksforsamling, som den på Eidsvoll, kunne laga ei ny grunnlov for Noreg. Grunnlover kjem ofte i stand gjennom revolusjon.

Og då spørst det: var det ein revolusjon, mot grunnlovi frå 1814 og mot Noregs konstitusjonelle regjering i London, som gjekk for seg påskedag 1942? Sjølvsagt ikkje.

7. Kirkens grunn, eller Kyrkjegrunnen som eg gjerne vil kalla det, er ei vedkjenning og ei utsegn. Det var ei kyrkje-politisk åtgjerd mot ei utanlandsk okkupasjonsmakt og hennar hjelpesmenn. Det er eit dokument som har sitt historiske verde i seg sjølv, og som har si åndsmakt for samtid og ettertid utan å trenga å stivast opp med nokon sanktifikasjon eller med juridisk normativ kraft.

PSYKOANALYSENS VERD I INDIVIDUELL SJELESORG

Av Bjarne Storset.

Den moderne psykologi representerer et mangegrenet og rikt forskningsarbeid. Dens betydning for *sjelesorgen* er imidlertid blitt nokså forskjellig bedømt. Og særlig har da *psykoanalysen* eller dybdepsykologien vært et stridens eple. Noen reduserer den til en gjenstand for latterliggjørelse, andre vil utvide den til en verdensanskuelse, mens somme vil opphøye den til «religion».

At *psykologien eo ipso* har en viss betydning for sjelesorgen, er vel alle enige om. Det syn må nå sies å ha slått igjennom at det er nødvendig for sjelesørgeren å ha psykologisk innsikt og psykiatrisk kunnskap. Dr. med. *H. I. Schou* har sagt like ut: «Sjelesorg uten psykologi er kvaksalveri.» — Nå, det behøver den dog ikke være. Sjelesorgens historie kan peke på mange fremragende sjelesørgere som ikke kjente psykologien stort mer enn av navn. Sjelesorg er ikke psykologi. Men den kan med fordel betjene seg av psykologien og har uten tvil stor nytte av den i mangfoldige situasjoner.

Meningen med denne lille avhandling er selvfølgelig ikke å gi en *innføring* i psykoanalysen, men bare gi korte glimt av dens opprinnelse og teori, og så ved en rekke henvisninger til litteraturen på området gi en smule veiledning for studiet av psykoanalysen — så langt det kan antas å interessere en tenkende kristen sjelesørger. Hovedvekten vil vi da søke å legge på selve *vurderingen* av psykoanalysen som arbeidsmiddel i sjelesorgen.

I.

Psykoanalysens grunnlegger, *Sigmund Freud*, begynte sin innsats i 1895, da han sammen med dr. *Breuer* utgav *«Studien über Hysterie»*. Dette verk kan betraktes som utgangspunktet for psykoanalysen. Freud har hentet impulser fra den franske nervelæge *J. M. Charcot* (d. 1893), men enda mer har han lært av Breuer. Fra 1880 praktiserte Breuer overfor hysteriske nevroser den såkalte

kathartiske metode.[1]) Han gikk ut fra at det var tidligere psykiske *traumer* som var årsak til de hysteriske fenomener. Ved å hensette pasienten til en *hypnotisk* tilstand, banet lægen seg vei til det underbevisste og hentet traumet opp i bevisstheten. Og når lægen så kunne knytte affekten til sin naturlige gjenstand, var muligheten for helbredelse der. Freud prøvde denne metoden en tid, men forkastet den. I stedet eksperimenterte han fram sin egen, den psykoanalytiske. Ved hjelp av denne prøver han så å trenge inn til sjelelivets innerste «røtter».

Psykoanalysen (forkortes til *ps.an.*) er altså *en metode* til behandling av nervøse lidelser. Men metoden bygger på ganske bestemte *teorier.* Vi kan selvsagt ikke her gå inn på hele den analytiske lærebygning. Hele den teoretiske side ved ps.an. er etter hvert blitt et så omfattende kapitel og et så komplisert område at det for en ikke-fagmann er praktisk talt umulig å kunne gi en framstilling som står for kritikk. Dernest skal man være oppmerksom på at ps.an. er en *ung* vitenskap i vekst. De opprinnelige freudske formuleringer kan langt fra sies å være de karakteristiske i dag.

En nøkkel til å lukke seg inn i ps.an.s tankeverden er læren om de såkalte *komplekser:* grupper av umiddelbare, affektbetonte forestillinger (ønsker, erindringer) som knytter seg til visse hendinger i vedkommendes liv. Gjennom en felles affektbetoning kan flere forestillinger bindes sammen i en sterk assosiativ enhet. At komplekset er «affektbetont» vil si at det er fast forbundet med et følelsesmoment (f. eks. angst, vrede, sorg, glede). Et kompleks kan således være *lystbetonet* eller *ulystbetonet.* De siste spiller en særlig rolle i sjelslivet. De har en ubehagelig, pinefull karakter. En har f. eks. vært ute for et seksuelt attentat eller en pinlig, skuffende kjærlighetshistorie; har begått en æreløs handling; må gå med en stygg legemlig skavank osv. Eller en hel serie utilfredsstilte ønsker og små skuffelser danner etter hvert ett eller flere komplekser. Og de er av høyst forskjellig varighet. Komplekset kan oppløses på noen minutter eller timer — og man kan gå med det hele livet igjennom.

Freud fant at kompleksene blir trengt vekk fra bevissthetslivet ofte allerede i de tidlige barneår; men de lever videre i underbevisstheten. Derfra trenger de opp i bevisstheten i en fordreid og ugjenkjennelig skikkelse og preger den voksnes karakterutvikling. I ondartede tilfelle kan de føre til svære nervøse forstyrrelser. Disse forsvinner aldri av seg selv. En inntrengende analyse formår imidlertid å dra de fortrengte komplekser fram i bevisstheten og bringe

1) Av gr. κάθαρσις: renselse.

dem inn under bevissthetens kontroll. Dermed er man nådd til muligheten av å få kompleksene fjernet. Nå innser man selvsagt at det er ikke tilstrekkelig å foreta en analyse av pasienten; mennesket må også sjelelig *samles.* Dette psykologiske arbeid kaller man *psykosyntese.*

Ofte vil disse sammenflettede, affektbetonte forestillingene trenge fram i bevisstheten. Det ulystbetonte kompleks gjør «livet surt»; en ydmykelse, skuffelse, fornærmelse *huskes.* Ved bestemte foranledninger kommer den fram i bevisstheten med særlig kraft. — Nå lærer vi fra barn av at man skal være «herre over sine følelser». Derfor gir man ikke kompleksene lov til å utløse den følelsesreaksjon de forlanger. De «undertrykkes» eller «fortrenges»: *Fortrengning* vil si å bannlyse ulystbetonte komplekser til underbevisstheten. Det er ikke ens bevisste vilje som bevirker fortrengningen, men frykt for foreldre og foresatte, samfunnets moral, autoriteter, «den offentlige mening» etc. Og det er da særlig de forestillinger, impulser og ønsker som strir mot «jeg-idealet»,[2]) slikt som «vårt bedre jeg» må skamme seg over, som blir gjenstand for fortrengning og undertrykkelse. Det er forresten forskjell på de to ting: *fortrengning* skjer uten viljens medvirkning, mens *undertrykkelse* er den viljemessige dekking over sinnsbevegelsen.

Å fortrenge et kompleks betyr ikke at man er ferdig med det. Det fortrengte er nettopp det *uavferdigede.* Og fortrengningen vil få visse ubevisste virkninger. En av dem er *regresjonen:* Fortrengningen er oftest bare *delvis.* Og før den på nytt kommer fram for bevisstheten, foretar den «en vandring tilbake til fortiden . . . en tilbakeflytning av hele personligheten. Hvor en driftsimpuls støter mot en hindring, vender den seg mot opplevelser som har tilknytning til det ønske som nettopp ble benektet. Freud beskriver denne prosess med det smukke bilde av floden som, når det demmes opp for den, sender flodvannet tilbake i retning mot utspringet og derved kanskje på nytt utfyller forlengst forlatte vannløp. Denne tilbakeløpende bevegelse kalles *regresjon*».[3])

Når det fortrengte sjelsinnhold skal fram i bevisstheten, møtes det av en bestemt *kraft* som tvinger det tilbake igjen. Denne kraften er, etter Freud, den samme som besørget fortrengningen, og han kaller den *Widerstand.* Denne «motstand» er som en dørvokter på terskelen mellom det ubevisstes store «forstue» og den lille salongen der bevisstheten residerer. Ingen sjelsrørsle får slippe inn i salongen hvis den vekker denne sensors mishag.[4])

2) Se nærmere *H. K. Schjelderup:* «Psykologi», s. 256—288. — 3) *Oskar Pfister:* «Psykoanalysen i oppdragelsens tjeneste», s. 88 f. — 4) *Freud:* «Forelesninger til innf. i psykoanalyse», s. 314.

— — —

Vi skal ikke her våge oss i kast med en kartlegging av alle de hovedbegreper den freudske dybdepsykologi har skapt. Alle de analytiske begreper, som «fortetning» — «forskyvning» — «symbolisering» — «fantasi» — «introvertering» — «ekstravertering» — «overføring» — «stansning» — «tilbakegang» — «identifikasjon» — «projeksjon» — «trauma»[5]) osv., vil man ikke få noen virkelig forståelse av ved en skjematisk framstilling, som her nødvendigvis måtte bli meget knapp. De analytiske begrepene får først innhold og liv når de sees i sin organiske sammenheng — dvs. i sammenheng med hele *nevroselæren*[6]) og en inngående behandling av de infantile konflikter og dermed sammenhengende hemninger og fortrengninger — og deres betydning for opplevelse og adferd. Likevel er det et par ting i Freuds psykologi som vi er nødt til å stanse en smule ved, skal vi overhode kunne få et blikk inn i ps.an. og kunne vurdere dens eventuelle verdi i individuell sjelesorg: det er Freuds lære om *drømmen*[7]) og hans *seksualteorier.*

II.

Drømmelæren har en sentral plass i Freuds psykologi. Drømmen er jo underbevissthetens eget språk, og Freud betegner drømmetydningen som *Via Regia* til å skaffe seg kjennskap til den verden som ligger under bevissthetens terskel. Drømmelæren «betegner et vendepunkt. Med den var det analysen gjorde skrittet fra en psykoterapevtisk metode til en dybdepsykologi».[8])

Gjennom drømmene sender underbevisstheten oss meldinger. Freud setter et skarpt skille mellom det manifeste, umiddelbare drømmeinnhold og *den skjulte drømmetanken.* Har analytikeren hørt drømmen og således fått det åpenbare drømmeinnhold, gjelder det for ham å trenge bakover for å finne den latente drømmetanke. Drømmetanken har nemlig gjennomgått en forvandlingsprosess — et «arbeid som setter den latente drøm om til manifest drøm». Denne prosess kalles *drømmearbeidet.* I denne innviklede prosessen spiller «fortetning» og «forskyvning» en viktig rolle: *Fortetning* vil si at den manifeste drøm har et mer sammentrengt innhold enn den latente; den er en forkortet utgave. «Fortetningen kan en og annen gang mangle, men som regel finnes den, og meget ofte er den enorm. Den slår aldri over i sin motsetning, dvs. det forekommer aldri at den manifeste drøm er omfangs- og innholdsrikere enn den latente. Fortetningen kommer i stand på følgende måter:

5) Se bl. a. *G. Coster:* «Psycho-Analysis for normal people», kap. II. — 6) Se f. eks. *H. Schjelderup:* «Nevrosene og den nevr. karakter», Oslo 1941. — 7) Kfr. *Freud:* «Forelesninger til innf. i ps.an.», s. 77—252. — 8) *Freud:* «Nytt i psykoanalysen», XXIX. forelesning.

1) visse latente elementer blir i det hele utelatt, 2) av mange komplekser i den latente drøm er det bare ett fragment som kommer over i den manifeste, 3) latente elementer som har noe til felles, smelter i den manifeste drøm sammen til en enhet.»[9])

Forskyvningen karakteriserer Freud som det kraftigste middel i drømmecensurens tjeneste. Ved hjelp av den skaper censuren substitutdannelser som han kaller «henspillinger». Freud regner forskyvningen som drømmearbeidets annen ytelse. «Forskyvningen har to former: for det første ytrer den seg på den måte at et latent element ikke erstattes med en del av elementet selv, men med noe mer fjerntliggende, altså med en hentydning eller henspilling. Og for det annet kan det sjelelige trykk bli forskjøvet fra et viktig element til et annet uvesentlig, slik at drømmens sentrum blir forrykket og drømmen selv får et fremmed preg.»[10])

Freud mener altså at det manifeste drømmeinnhold er en forvrengt erstatning for de skjulte drømmetanker. «I enhver drøm skal et driftsønske framstilles som oppfylt,» sier han. Ofte rommer drømmetanken en i og for seg god mening; men ofte også slikt som ikke kan bestå for den moralske bevissthets censur. Så kommer jeg'ets avvergende krefter og sperrer veien, «den motstrebende, hemmende og innskrenkende instans», «drømmecensoren», sperrer det ubevisstes fortrengte ønsker ut fra den våkne bevissthet.

Freuds teorier på dette område er temmelig radikale. Drømmen er for ham «et patologisk produkt, det første ledd i en rekke som omfatter det hysteriske symptom, tvangsforestillingen, vrangforestillingen». Men drømmen har en nyttig oppgave å fylle. Den fare at søvnens ro skal bli forstyrret hver gang den ytre eller indre impuls får tilknytning til en av de ubevisste driftskilder, avverges av drømmeprosessen. «Drømmeprosessen lar resultatet av et slikt samvirke munne ut i en uskadelig hallusinatorisk opplevelse, og sikrer på den søvnens fortsettelse.»[11])

I drømmelæren er det særlig de teorier som samler seg om *drømmesymbolikken,* som vi ut fra sjelesørgeriske og alminnelige kristelige synspunkter finner å må ta avstand fra. Her gir Freud de (for oss andre) mest påfallende og urimelige tydninger.[11]) Også mytologiske emner mener han oppklares gjennom drømmetydningen. «Således er det f. eks. mulig å forstå labyrintsagnet som en framstilling av en anal fødsel; de innviklede ganger er tarmen, ariadnetråden er navlestrengen» (Sic!).[13]) Det er visst ikke tilfeldig at Freund gav sin bok «Die Traumdeutung» (Wien 1900) følgende motto: «Om jeg ikke kan bevege de høye guder, skal jeg i det minste

9) *Freud:* «Forelesninger til innf. i ps.an.», s. 175 ff. — 10) *Ibid.* s. 178. — 11) *Freud:* «Nytt i psykoanalysen», s. 17. — 12) *Ibid.* s. 23 f. — 13) *Ibid.* s. 26.

sette avgrunnen i bevegelse.»[14]) Med full grunn må man her spørre med *C. G. Jung* — «I hvilken hensikt?».

— — —

De freudske *seksualteorier* har vakt enda sterkere kritikk. Mange har dog her misforstått Freud. Seksualitet er nemlig et *utvidet* begrep hos Freud. Og han selv bestrider at han på noen måte tilskynder til seksuell libertinisme; men på den annen side er han heller ikke noen forkjemper for «den konvensjonelle moral».[15])

De klare uttalelser hos Freud s. 463—464 gjør det — sammen med andre — tydelig nok at *psykoanalysen i en ren freudiansk form har en stilling til seksualliv og kristen moral som sjelesorgen må ta helt avstand fra.* Dette gjelder i enda høyere grad Freuds teori om den infantile seksualitet, som han samler omkring «*Ødipuskomplekset*».

En kan si «Ødipuskomplekset» samler seg om de to punkter: 1) en seksuell binding til den ene av foreldrene; 2) en tilsvarende tilintetgjørelseslÿst i forholdet til den annen. Det er først *oppdragelsen* som inngir barnet avsky for kjønnslig forbindelse mellom nærbeslektede; det press som oppdragelsen her øver, fører til at barnet begynner å *fortrenge* de forestillinger og følelser som henger sammen med «Ødipuskomplekset», lærer Freud.[16]) For øvrig mener han dette kompleks er langt mer sammensatt enn sagnet gir inntrykk av.

Freud legger stor vekt på at barnets seksualliv våkner meget tidlig. Det at småbarn sutter på fingrene, mener han er et uttrykk for en auto-erotisk tilfredsstillelse. Barnets seksuelle utvikling inndeler han så i fire stadier:

1) *Incest-stadiet.* På dette trin oppstår Ødipuskomplekset.
2) *Det narcistiske stadium.* På dette auto-erotiske stadium kan masturbasjonen oppstå.
3) *Det a-seksuelle stadium* — hvor selvkjærligheten byttes om med «flagrende forelskelser».
4) *Det normale hetero-seksuelle stadium.*

Denne inndelingen er naturligvis meget skjematisk, og man kan finne mangfoldige avvikelser og uregelmessigheter i utviklingen. Noen kan således bli stående på det første eller andre trin altfor lang tid og kommer dermed inn i store psykiske vansker. — Seksualproblemet i det hele står i sentrum av Freuds psykologi. Likevel er det urett å ville beskylde ham

14) «Flectere si nequeo superos Acheronta movebo». — 15) Se *Freud:* «Forelesninger til innf. i ps.an.», s. 463—464. — 16) *Sofokles* har dikterisk behandlet Ødipusmyten i tragedien «*Antigone*». Koret i «Antigone» lyder slik: «Pólla tà dei'na, polÿ deinatós de ho ánthropos» —: «der er mange forferdelige ting, men det aller forferdeligste er *mennesket*»! De ord er verd å merke seg i sjelesorgen.

for å forfekte en slags «pan-seksualisme». Han betrakter ikke mennesket som et hundre prosent seksualvesen, men hevder tvert om at de såkalte «*Jeg-driftene*» («dødsdriftene») står ved siden av seksualdriften. Og hans disippel, *Oskar Pfister*, mener at jeg-driftenes antall er meget stort og at de er «seksualdriftene» uhyre overlegne. Han gjør også oppmerksom på at «én av de to størrelser som fortrenges, må være a-seksuell». Likeså er, etter Freud, den såkalte *sublimering* «alltid av ikke-seksuell natur».

Freuds lære om den infantile seksualitet er blitt kraftig motsagt. For nå ikke å felle en urettferdig dom over Freud, må man være klar over at han med «det seksuelle» sammenfatter mange foreteelser som ikke har noe med slektens forplantning å gjøre; han lar begrepet også omfatte de forskjellige former for virksomhet i den tidlige barndom, som tilstreber «organlyst».[17])

«Til seksuallivet henregner vi dessuten alle former for blidere følelser som er framgått av de primitive, seksuelle impulsers kilde, også når disse impulser har vært utsatt for en hemning med hensyn til deres opprinnelige, seksuelle formål, eller når dette er blitt ombyttet med et annet, ikke lenger seksuelt mål.»[18])

Man må imidlertid ha rett til å *betvile* at *alt* det som Freud tilbakefører til den infantile erotikk, har noen som helst sammenheng med vedkommendes seksualliv i barneårene. Den årsakssammenheng freudianerne har villet konstatere også i de ymse tilfelle av nevrotisk og hysterisk natur hos voksne, er blitt møtt med skepsis av andre fagfolk. Men særlig er det læren om Ødipuskomplekset som er blitt motsagt på det kraftigste. Ikke minst dette var en viktig faktor da den psykoanalytiske skole ble sprengt.

Således er den sveitsiske psykiater og psykolog *C. G. Jung* (f. 1875) temmelig hard i sin dom over Freuds seksualteorier. I sin bok «Seelenprobleme der Gegenwart» sier Jung at F.s psykologi «er ikke noen sunn psykologi», og han skulle ville «befri endog de syke fra den psykologi som Freud framstiller på hver side i sine skrifter». Jung har da også forlengst brutt ut og grunnlagt sin egen «skole»: *Den analytiske psykologi.*[19])

En tredje retning innen ps.an. er den såkalte *anagoge* psykoanalyse (*H. Silberer, Em. af Geijerstam*), — og en fjerde hovedretning representeres i den østerrikske psykolog *Alfred Adler* (f. 1870), som er grunnleggeren av *individualpsykologien.*[20]) For Adler er ikke seksualdriften den dominerende, men driften til å gjøre seg gjeldende i forholdet til

17) *Freud:* «Forelesninger til innf. i ps.an.», s. 345. — 18) *Freud:* «Gesammelte Schriften», bd. XI, s. 149. Cit. hos *Pfister:* «Die Psychanalyse im Dienste der Erziehung». Heidelberg 1926. — 19) *Jung:* «Analytische Psychologie u. Erziehung». Heidelberg 1926. — 20) *Adler:* «Praxis u. Theorie der Individualpsychologie». München 1930.

andre mennesker (*«Geltungstrieb»*). Ødipuskomplekset setter han ikke i forbindelse med infantil seksualitet, men forklarer det ut fra *mindreverdighetsfølelsen.* Det er mulig Adler her har truffet det rette.

III.

Foruten Freuds skrifter er især Pfisters store verk *«Die psychanalytische Methode»* (1924) meget instruktivt når det gjelder å få teoretisk kunnskap om den freudske *metode.*

Metoden er for øvrig mer en *kunnen* enn en viten. Skal en virkelig lære metoden, må en selv underkaste seg en analyse. — Ellers praktiseres der nå flere metoder. Blant de analytiske metoder nevner *H. K. Schjelderup* i sin bok om «Nevrosene» de vel tre betydningsfulleste:

1) *Den freudske innfall- og tydningsanalyse.*

Denne er den eldste og betydningsfulleste. Nå er det ikke så å forstå at denne metode gjennomføres etter et bestemt «skjema». Metoden er ikke skjematisk, men elastisk. Selve utgangspunktet for analysen kan da også være forskjellig: En kan begynne med de såkalte *feilhandlinger,* eller med selve *det nervøse symptom.* En tredje vei er å undersøke pasientens *drømmer.* Ofte begynner analysetimen med det. *Drømmetydningen* spiller en viktig rolle i Freuds metode. Men samtidig advarer Freud mot å plapre ut med tydningen så snart en har funnet den. En må avvente det rette øyeblikk.[21])

2) *Karakterholdnings-analysen.*

Det er *Wilhelm Reich* som har skapt denne såkalte *karakteranalytiske metode.* I Freuds metode er *innholdet* av meddelelsene det viktigste, og innholdet må *tydes* for å nå bakover til det fortrengte. Etter H. Schjelderups mening passer den freudske metode særlig for analysen av *hysterikere,* men den kommer til kort overfor de mer innkapslede tvangsnevrotikere og karakternevrotikere. — Det har da vist seg nødvendig å ofre den *formale* side av reaksjonene større oppmerksomhet — altså samle interessen mer om pasientens *manérer* under analysen, *måten* han sier tingen på, og i det hele *hvorledes han geberder seg.* Her har Reich gjort et banebrytende arbeid.[22])

3) *Den muskulære holdningsanalyse* («Vegeto-terapien»).

Denne er nærmest en «utbygging» av den karakteranalytiske metode. Det er Reich som er mester også for denne. Den nærmere beskrivelse av Reichs metode har Schjelderup gitt i nevnte bok.

21) *Freud:* «Psykoanalyse i praksis», s. 74. — 22) *Reich:* «Charakteranalyse» (1933).

I sin vurdering av de analytiske metoder, uttaler han at det er ikke slik, at den ene metode er *riktigere* enn den annen; men når det gjelder tilfelle av tvangsnevroser og stivnede karakternevroser, vil «en kombinasjon av karakteranalyse og «muskulær analyse» synes å være det mest hensiktsmessige».[23]) — Også i *sjelesorgen* bør vi huske at det viktigste er ikke å inneksersere oss i en bestemt metode, men øve oss i den rette elastisitet, så vi kan møte mennesket med Ordets tjeneste til effektiv hjelp. Metoden må aldri bli et *mål eo ipso* — bare et middel.

IV.

Hvilken verdi har den psykoanalytiske *metode* for den individuelle sjelesorg?

I bedømmelsen av psykoanalysens betydning for sjelesorgen må en, etter vår mening, skjelne mellom ps.an.s livssyn og verdensanskuelse, slik som disse er utformet av visse mer eller mindre ateistisk pregede representanter — og så ps.an.s enkelte momenter i teori og praksis.

Presten dr. *O. Pfister* har søkt å bygge en bru mellom ps.an. og den kristelige sjelesorg. Han er grunnleggeren av *den såkalte analytiske sjelesorg,* dvs. en sjelesorg som drives etter ps.an. metode. *De frie assosiasjoners metode,* som Freud grunnla, har uten tvil hatt en meget stor betydning for den *psykologiske* forskning. Men dermed har den gitt visse impulser og klarlagt visse fenomener som har betydning for sjelesorgen.

I individuell sjelesorg vil vi ikke sjelden støte på det man kan kalle et *kompleks.* Vi skal i neste avsnitt nærmere ta stilling til ps.an.s teori — også dens teori om «kompeksene». Her skal vi antyde hvorledes den analytiske metode med held kan lose oss fram til det punkt der et barndomsinntrykk har skapt et kompleks. Dette gir Pfister oss eksempler på.

Pfister forteller om en dame som var varm i sin personlige gudstro, men ikke tålte å høre om den korsfestede, om sonofferet, om Jesu blod osv. En analyse brakte for dagen årsaken til denne gru: Som 10-års gammel pike hadde hun hørt et kor synge: «. . . O Lamm Gottes, unschuldig am Stamm des Kreuzes *geschlachtet*». Det ord «*slaktet*» satte seg fast og assosierte seg med forestillingen om slaktningen av dyr, som hun tidligere med gru hadde vært vitne til. Avskyen for slaktning hadde hun overført på læren om sonofferet.[24])

23) «Nevrosene og den nevrotiske karakter», s. 105—131. — 24) *Pfister:* «Analytische Seelsorge», s. 106—109.

I tilfelle som disse, er det klart at èn analyse har praktisk verd i den spesielle sjelesorg. Ved slik å få årsakene fram for bevisstheten kan den egentlige hjelp gjennom sjelesorgen bli mulig.

Den psykoanalytiske metode er *en «tale-kur»*. Det som foregår under analysen, er en utveksling av ord mellom lægen og pasienten. Analysanden får ordet, «forteller om tidligere opplevelser og nåværende inntrykk, klager og bekjenner sine ønsker og følelsesreaksjoner. Lægen hører på, søker å dirigere pasientens tankegang, formaner, leder hans oppmerksomhet i bestemte retninger, gir forklaringer og iakttar de reaksjoner av forståelse eller avvisning som han på denne måte framkaller hos den syke» (Freud). *Samtalens betydning i individuell sjelesorg* blir kraftig støttet av ps.an.s erfaringer. Ps.an. lærer oss altså hvilken enorm betydning det har å la vedkommende få tale ut. Individuell sjelesorg er på liknende måte også noe av en «tale-kur», selv om vi vet at den kur ikke er den egentlige hjelp, men en Via Regia *til* hjelpen — Kristus i Ordet.

Ps.an. har dermed på en uventet måte gjort *skriftemålet* aktuelt. Den åpenbarer for oss hvor stor trangen til og behovet for skriftemål er. Vi ser nå klarere enn før hva vi har mistet i og med at *det private skriftemål* kom «ut av mote». Når et menneske blir gående alene med sin nød, har det lett for å bli innesluttet, «innkrøkt i seg selv». Rent psykologisk har skriftemålet den oppgave å hindre en slik introvertering. Dermed forebygger det en sjelelig prosess som fører til kompleksdannelse og fortrengning. På sin originale måte uttaler *Luther* at hadde han ikke hatt privatskriftemålet, ville han for lengst være blitt kvalt av djevelen![25])

Pfister har forsøkt å påvise den analytiske metodes *verd* i sjelesorgen — og analysens *begrensede* betydning. Han innrømmer at analysen alltid bare er «en pløying», men som sådan dog av den aller største viktighet. Især mener han den er overordentlig verdifull når det gjelder *å rydde til side den hindring driftshemningene skaper*. Vi må gi Pfister rett i at selve den psykoanalytiske *metode* kan — for den som behersker den — være et virkningsfullt arbeidsmiddel i enkelte tilfelle der andre metoder synes virkningsløse:

En medisinsk student knytter — kort før avsluttende medisinsk embetseksamen — intim forbindelse med en moralsk mindreverdig kabaretdame, utleverer henne den formue han har arvet, og oppgir studiene. Foreldre og professorer gjør anstrengelser for å få ham på rett vei igjen, men uten resultat. Den ellers så fornuftige unge mann erklærer at han betrakter damen som en miskjent engel og vil ofre seg for å redde henne. — I en psykoanalytisk samtale lykkes det Pfister å klarlegge for ham det *ube-*

25) Kfr. bl. a. *H. Fuglsang-Damgaard:* «Privatskriftemaalet». Kbh. 1933.

visste hat til faren og andre ubevisste motiver. Denne *nevroseforestilling:* «Går jeg til grunne, er det fars skyld», ble grundig beseiret. De ubevisste årsaker til idealiseringen av en pengegrisk eventyrerske krøp fram fra deres skjul, og ved slutningen av den første og eneste samtale var fortryllelsen hevet. Snart hadde den begavede student bestått sin eksamen med utmerket resultat.[26])

Dette eksempel kan tjene som klar illustrasjon av den psykoanalytiske metodes effektivitet. Uimotsigelig kan den i slike tilfelle gjøre et utmerket *forberedende* arbeid. Dette arbeid kaller Pfister analytisk *sjelesorg* — og han mener at den analytiske sjelesorgs oppgave er oppfylt da når den analyserte «er i stand til, *fri* fra driftssperringenes hinder, å motta frelsessannhetene».[27]) — Men en slik analyse kan man vel neppe kalle *sjelesorg?* Den er snarere et psykologisk forarbeid. I analysen brukes *psykologiske* midler — i sjelesorgen er midlet *Guds ord.* Sjelesørgeren bruker Ordet — og Ordet bruker *ham.* Derfor er en slik analyse ikke sjelesorg. I ovennevnte tilfelle får vi da heller ikke høre noe mer enn at den unge medisiner bestod «sin eksamen med utmerket resultat».

Sjelesorg er ikke en filantropisk aksjon mot individet gjennom psykologiske midler. Den er ikke et menneskelig foretagende, ikke engang en menneskelig omsorg for broderens kristenstand, som *Schian* vil ha det til.[28]) Sjelesorg er dypest sett ikke noe som et menneske kan drive, men noe *Gud* utfører gjennom et menneskelig verktøy, gjennom den kristen han får drive til det. I sjelesorgen kommer vi ikke «med mesterskap i tale» eller med andre psykologiske eller magiske midler; vi kommer med Guds ord — og Ordet kommer med oss, for gjennom oss å *forkynnes* for mennesket. Det må da ikke overraske oss å få høre at den fornemste sjelesorg er den som øves gjennom det *forkynte* Guds ord.

I vår iver for *individuell* sjelesorg må vi ikke la oss forlede til å overse *prekenen* og dens sjelesørgeriske betydning. Både preken og individuell sjelesorg er etter sitt vesen *formidling av Guds ord.* Men den fundamentale forskjell er at prekenen er *Guds ord offisielt kunngjort i menighetsforsamlingen.* Og en sannhet får større vekt og kommer med større tyngde når den offisielt utropes — som kongens mann i gamle dager kunngjorde kongens vilje *på tinget* — enn om den hviskes oss i øret sånn privat.[29]) — Prekenen er *sjelesorg;* og all fullgyldig preken har derfor et klart sjelesørgerisk sikte. En annen sak er at ikke alt er *preken* som smykker seg med

26) *Pfister:* «Psykoanalysen i opdragelsens tjeneste», s. 125. — 27) «Analytische Seelsorge», s. 139. — 28) *M. Schian:* «Grundriss der praktischen Theologie» (2. Aufl.), s. 276. — 29) Dette er sterkt understreket hos *Johs. Smemo:* «Er prekenens tid forbi?» (Oslo 1938), s. 65—66.

det navn. Derfor har det da også stått mange kamper om prekenen ned gjennom tidene. Det har vært tider da prekenens valuta er blitt uhyggelig nedskrevet. En kraftig reaksjon mot dette er i de seinere år reist bl. a. av dr. *Karl Fezer.*[30])

Er det nå sant at prekenen har hegemoniet også når det gjelder sjelesorgen, skal det heller ikke forties at den *individuelle* sjelesorg har en stor oppgave under realiseringen av Guds rike i syndens verden. Individuell sjelesorg er etter sitt vesen *Guds ords tjeneste* — anvendt på den enkelte. Sjelesørgeren går ikke etter egne innfall, men etter guddommelig ordre (Joh 21, 15 f.; 2 Kor 5, 20). Kirkens Herre har dernest etterlatt oss et talende eksempel: han var ikke ferdig med all sjelesorg i og med at han avsluttet en offentlig forkynnelse; han tok seg av *den enkelte* (Luk 19, 5; 7, 40 ff.; 15, 4 ff.; Joh 3, 1 ff.; 4, 4 ff.). — «Å øve spesiell sjelesorg er alminnelig kristen*plikt* og alminnelig kristen*rett*.»[31])

Den prinsipielle metode sjelesorgen benytter, kan da naturligvis ikke bestemmes ut fra ps.an. eller noen annen retning innen psykologien. Metoden må bestemmes ut fra sjelesorgens eget *vesen*, dens *midler* og *mål*. Psykoterapevter, analytikere og andre «sjelelæger» er rådville tross sine mange metoder og teorier: «de har metoder nok, men de har intet konkret *mål* å føre mot,» sier den kjente læge, friherre v. Weizäcker. Sjelesorgen har et sikkert og absolutt mål: *Jesus Kristus.*

Sjelesorgen kjenner *syndens* forferdelige realitet — men også den realitet som heter *korsets nåde.* Mens psykoanalysen og dens metode tilsikter en psykologisk restaurering og effekturering, og samler seg vesentlig om dette, står *ordet om synd og nåde* i forgrunnen hos sjelesørgeren. Gjennom Ordet vil den Hellige Ånd overbevise mennesket om synd, rettferdighet og dom (Joh 16, 8), skape syndserkjennelse og trang etter personlig frelse. — Den medisinske og psykologiske mentalhygiene, sjelepleie eller «sjelepraksis» tar ikke *synden* med i betraktningen, eller regner i det høyeste med «synd» under ganske andre forutsetninger. Sjelesorgen legger *Guds ords målestokk* på syndens skyld og makt. Samtidig vet den at Menneskesønnen har makt på jorden til å *forlate* synder (Matt 9, 2 ff.). — Da nå sjelesorgens fornemste midler er Ordet og nådemidlene, samler sjelesorgens prinsipielle metode seg i dette: *ved hjelp av disse midler å stille mennesket ansikt til ansikt med*

30) *Fezer:* «Das Wort Gottes und die Predigt» (Stuttgart 1925). Meget skarpt gjør Fezer opp med de to hovedlinjene i prekenteoriene siden Schleiermacher: 1) Prekenen bestemmes *missionarisch-pedagogisch-seelsorgerisch.* 2) Prekenen er *künstlerisch-darstellend* (kultisk). I motsetning til dette hevder Fezer i tilslutning til *Th. Harnack* strengt *teocentriske* synspunkter. — 31) *Achelis:* «Lehrbuch der praktischen Theologie», B. III, § 261.

menneskets Frelser, Jesus Kristus. Under dette skal vi gjøre oss selv alt mer overflødige. Den psykologiske «binding» til sjelesørgeren som her lett vil oppstå, skal vi løse ved å vise at sjelesørgeren bare er en «johannesfinger» som har å peke bort fra alt menneskelig og hen på Kristus. Ved Ordet skal vedkommende løses fra bindingen til vår person og bli *opptatt med Jesus. Vår* oppgave som sjelesørgere, har Guds sønn uttrykt slik: «*Før ham hit til meg!*» (Matt 17, 17).

Ut herfra er det klart at sjelesorgen har sin egen prinsipielle metode. Det som karakteriserer sjelesorgen som sådan, er at «den intet annet er og vil være enn påvirkning *gjennom frelsesordet*», som *Köstlin* uttrykker det.[32]) Vi har ikke lov å glemme at *Guds ord* er alfa og omega i sjelesorgen. Og det er først og fremst Ordet som dikterer sjelesorgen dens egenartede metode. — Med dette ønsker vi prinsipielt å gjøre front mot alle former av psykiske helbredelsesmetoder. Enten det nå er medisinsk «sjelepleie», mentalhygiene, suggestiv påvirkning, hypnotisme, mind cure, Christian science, såkalte talekurer, lyttemetoder eller den psykoanalytiske metode — så er det alt sammen menneskelige og psykologiske midler etter den menneskelige linje, drevet fram av en menneskelig omsorg for mennesket. Ps.an. og de andre former for «sjele-hygiene» har flere verdifulle momenter for den praktiske sjelesorg; men ps.an. er ikke sjelesorg.

Den psykoanalytiske metode vil hjelpe mennesket til å «frelse» seg selv ved å finne den «stokken» som hindrer «tømmeret» i å komme videre nedover livets elv. Og når *den* er funnet, skal nok det sjelelige trykk oppheves; de sørgelige «hemninger» fjernes, og mennesket får igjen sin sunnhet etter menneskets egen smak. — Sjelesorgens prinsipielle metode er en annen: her settes en strek over den nye psykologis selvforløsnings-metode, fordi man i sjelesorgen vet at den, som alt annet menneskelig, ikke fører fram. Sjelesorgens metode sikter mot det faste punkt: *Kristus.* Kan mennesket bli ledet til Kristus og forbli hos Kristus, er det mennesket berget.

Det ligger utenfor den oppgave vi har satt oss i denne lille avhandling, å gå nærmere inn på den praktiske utøvelse av sjelesorgens metode. I praktisk sjelesorg må en naturligvis ta hensyn til de individuelle eiendommeligheter som bl. a. særkjennes ved alderstrin, kjønn, temperament, intellektuell vokster, sosial posisjon, miljø, arv etc. De enkelte tilfelle må tas individuelt og i beste forstand «elastisk» uten å henfalle til skjematisering. Den praktiske framgangsmåten vil i noen grad likne lægens: først en grundig

32) Se nærmere *Köstlin:* «Die Lehre von der Seelsorge», s. 233 ff.

undersøkelse, så stilles *diagnosen*, og derpå følger *terapien*. Undersøkelsen skjer gjennom den sjelesørgeriske samtale — som, dersom det ved en taktfull opptreden fra sjelesørgerens side er oppnådd kontakt og fortrolighet, naturlig vil lede oss over i *skriftemålet*. Under det private skriftemål må vi vokte oss for å presse vedkommende til visse bekjennelser. Både *Augustana* (artikkel 25) og *De schmalkaldiske artikler* belærer oss om «at oppregning av overtredelsene ikke er nødvendig, og at samvittighetene heller ikke bør besværes med bekymring for å regne opp alle overtredelser». Det skal «stå enhver fritt for hva han vil oppregne, og hva ikke».[33]) Det private skriftemål med avløsning er et arbeidsmiddel som i praktisk sjelesorg er oss til stor hjelp, når det brukes rett. *Melanchton* legger så stor vekt på det at han sier det ville «være ugudelig å ta fra kirken den private avløsning».[34])

Den sjelesørgeriske *terapi* begrenser seg ikke til en blott og bar psykologisk sublimering som i ps.an. Den syntese som analysen skulle toppe seg i, er jo vesentlig bare en viss psykisk restaurering, og den psykoanalytiske metode kan aldri nå lenger enn til en psykoterapevtisk helbredelse, så pasienten får en «*mens sana*» etter vanlig mentalhygienisk oppskrift. Sjelesorgens metode og terapi særkjennes i motsetning til ps.an. ved *den kristelige ortotomi*. Selve ordet «ortotomi» er som bekjent hentet fra 2 Tim 2, 15 hvor det forekommer som en presens partisippform av ʼορθοτομεῖν: ʼορθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. I den individuelle sjelesorg forstår man med ortotomi «*den rette atskillelse, inndeling, utdeling og anvendelse av det guddommelige ord* for den enkeltes forskjellige tilstand og behov».[35]) Ortotomi vil med andre ord si å kunne gi den rette medisin til rette pasient fra Ordets store apotek.

Det tør således være klart at den psykoanalytiske *metode* har sin ganske bestemte begrensning når det gjelder dens anvendelighet i praktisk sjelesorg. Den «pløying» den kan utføre i sjeleåkeren, kan være verdifull. Det er en velvillig og elskverdig attest biskop dr. *Fuglsang-Damgaard* gir ps.an. når han uttaler at «den gjør plogmannens, ikke såmannens gjerning. Den vil gjøre åkeren mottakelig».[36]) Men det er dessverre *ikke alle* psykoanalytikere som har den intensjon. En kommer vel sannheten nærmere om en sier at hittil er det de aller færreste av de freudske psykoanalytikere som bestreber seg på å «gjøre åkeren mottakelig» for sjelesorg. Derimot pretenderer de å ville utgi ps.an. for fullverdig *sjelesorg!*[37]) — Det

[33]) De schmalkaldiske artikler III, art. 8. — [34]) Apologien Art. 6. Konkordieboken (Caspari og Johnsons utg.), s. 127. — [35]) *Achelis:* «Lehrbuch der pr. Theologie» III, § 263. — [36]) *H. Fuglsang-Damgaard:* «Religionspsykologi», s. 197. — [37]) Se nærmere under p. VII.

som forleder analytikerne til dette, er for en ikke liten del de psykoanalytiske *teorier*, den freudske lærebygning. Det vil være av interesse og betydning at vi ser litt på den sak — ut fra sjelesorgens synspunkt.

V.

Psykoanalysen er en dybdepsykologi; og det kan ikke bestrides at den har oppdaget nytt land gjennom studier over «feilreaksjoner» og nevrosene. Den har gitt oss et dypere blikk ned i sjelens dyp og belærer sjelesørgeren om at mennesket er et annet på overflaten enn i sjeledypet. På den annen side får han se hvordan små «ubetydligheter» i den enkeltes liv fører tilbake og ned i dyp som har vært ukjente både for personen selv og for omgivelsene. — Studiet av *underbevisstheten* har åpenbart en ny verden for sjelesørgeren. Hvis vi bare regner med bevissthetslivet, synes resultatene våre ofte å være små og gir anledning til mismot. Men *troen vet* at Guds ord skal ikke vende tomt tilbake. De nye kunnskaper om underbevisstheten støtter troen i den sak og belærer oss om at de inntrykk som et menneske mottar gjennom forkynnelse og individuell sjelesorg, kan ikke den overfladiske og tankeløse ryste av seg. Det en mottar ved å høre Guds ord og delta i gudstjenestlige samvær, synker ned i underbevisstheten og sitter fast der — inntil det ved en viss anledning dukker opp over bevissthetsterskelen.

Men stor kraft har ps.an. også understreket *barndomsinntrykkenes betydning.* Av ikke ringe betydning for praktisk sjelesorg er det å ha kjennskap til den såkalte *regresjon.*[38]) Ved en inngående analyse flyttes «regresjonspunktet» ofte like ned i de første barneår. — Man kan være dypt uenig med Freud i hans «diagnoser» omkring seksuallivet; her blir likevel et verdifullt moment for kristelig sjelesorg: *barndomstiden er av grunnleggende betydning for utviklingen av personligheten.* Og de oppdagelser denne psykologi har gjort, kan ikke annet enn stimulere oss til å vie barna en langt større oppmerksomhet enn før.

Videre har ps.an. kraftig understreket — på sin måte — *syndens forferdelige realitet.* Den diagnose som ps.an. her stiller, stemmer nøye over ens med den diagnose NT stiller — idet denne psykologi demonstrerer det uhyggelige syndens alvor som Bibelen taler om fra perm til perm. — Men i *terapien* er det ingen overensstemmelse lenger. Så snart ps.an. begynner å anvise lægemidler, viser det seg at ps.an. og kristendom arbeider ut fra helt forskjellig grunnsyn.

38) Kfr. nærmere under p. I.

I skarp motsetning til kristendommen er ps.an. *antroposentrisk* orientert. Djervt talt opphøyer den mennesket til Gud — riktignok ikke menneskets *ånd,* men dets *kjød.* Spesielt den freudske ps.an. må sies å «forgude» *libido* i den grad at den kan betrakte kravet til seksuell troskap innen ekteskapet som en *hemning*! Det finnes psykoanalytikere som anbefaler nevrotiske mennesker «uhemmet kjønnsnytelse» utenfor ekteskapet. Riktignok benekter Freud at «den analytiske kur oppmuntrer nevrotikeren til å slippe seg løs seksuelt»,[39]) men samtidig tilstår han at om pasienten etter kurens avslutning beslutter seg til seksuelle utskeielser, føler han ikke sin samvittighet tynget, hvordan slutten på den historien enn skulle bli. — Av dette blir det klart at iallfall visse representanter for ps.an. har ingen *etisk* innstilling overfor synden; de lar seg i hvert fall ikke lede av den *kristelige* etikks grunnprinsipper. De kan nok understreke «syndens» fryktelige virkelighet, men de er ikke redd den — heller ikke dens evige følger. Således uttaler en psykoanalytiker at vi hardere halser avfinner oss rolig med fortapelsen(!).

Den freudske psykoanalyse inntar *en negativ holdning til religion og kristen moral.* Freud er imot all religion. Sjelelivet har sin kilde i seksualdriften — og religionen er ifølge Freud et uheldig, skadelig utslag av denne drift. Ut fra barnets følelser overfor foreldrene, f. eks. avhengighetsfølelsen, beundringen for den sterke far og den erotiske tiltrekning etc., er forestillingen om Gud oppstått, mener Freud. — *Sjelelig sunnhet* er Freuds evangelium. Religion gjør folk syke, skaper komplekser, fortrengninger og psykopatiske tilstander. Derfor må religionen vekk. Og det skal lykkes ved den psykoanalytiske «renselse», mener han. For religionen er en illusjon.[40]) — Her ser vi nå hvordan Freud trekker opp linjene for sin egen «teologi». Midt i sin kamp mot religionen opphøyer han *libido* til «religion». I selve den menneskelige hengivelsesdrift finner han det guddommelige. Og Freuds norske elev, psykoanalytikeren dr. *Irgens Strømme,* betrakter seksualdriften med så dyp ærbødighet at den for ham er «Gud i oss».[41])

Ps.an. er hos Freud formet ut til en «*verdensanskuelse*» som er uforenlig med kristent grunnsyn. Vel benekter Freud at ps.an. representerer en «verdensanskuelse»: «Psykoanalysen er etter min mening ute av stand til å skape sin egen verdensanskuelse.»[42]) Ikke desto mindre bekjemper han i den samme forelesning den kristne verdensanskuelse på det bestemteste.[43]) På den annen side vil ps.an. legge under seg samfunnsliv, åndsvitenskaper, mytologi, bildende

39) *Freud:* «Forelesn. til innf. i psykoanalyse», s. 463. — 40) *Freud:* «Die Zukunft einer Illusion». — 41) *Johs. Irgens Strømme:* «Nervøsitet», s. 288. Se videre under p. VII. — 42) *Freud:* «Nytt i psykoanalysen», s. 188. — 43) *Ibid.* s. 163 ff.

kunst. Den griper inn i litteratur, filosofi, sammenliknende religionshistorie etc. Den nøyer seg aldeles ikke med å «slutte seg til den vitenskapelige verdensanskuelse», men definerer den på sin måte og kjemper for å gi den *sitt* særpreg. Derfor må en ha rett til å si at ps.an. er ikke bare en psykologisk teori og en terapevtisk metode, men den har også en tredje side: den representerer *en livsanskuelse,* den særkjennes ved en egen verdensanskuelse.

Denne livsanskuelse er en ganske annen enn den kristelige. Synet på livet og livets mål er et annet. Ps.an. vil *frigjøre* mennesket, men det er en frigjørelse fra «driftssperringenes hinder», fra fortrengninger og komplekser. Den kristne frigjørelse er en frigjørelse fra synden. Virkelig frihet i kristelig forstand er å være *bundet til Kristus* (Joh 8, 34—36). — Psykoanalysens frigjørelse *kan* føre til seksuell løssluppenhet — uten den følge at den tynger analytikerens samvittighet, sier psykoanalysens grunnlegger. Det som det gjelder, er å få «en fordomsfri betraktning av de seksuelle spørsmål». Den som da helt uhemmet kan beslutte seg for «en eller annen mellomstilling mellom full utlevelse» (!) og «absolutt askese», han er psykisk frigjort.

Her får vi nå se at den freudske ps.an. *savner et virkelig etisk alvor.* Dette henger sammen med at den ikke kjenner en sann kristelig syndserkjennelse. Den eier ingen bevissthet om det *radikale* onde i vår falne natur. Den kjenner intet behov for den bønn: «Vis meg *fordervelsens avgrunn i meg.*» Den vet om en psykoanalytisk krise, om «affektbetoning», negativ og positiv «overføring» og sånn, men dette har jo intet med kristelig syndserkjennelse, anger og omvendelse å gjøre. Sjelesorgen vet at det er bare Guds ånd som kan skape det dype sedelige alvor — og den som har fått det, kan ikke nøye seg med noe mindre enn *den totale frigjørelse* ved Sønnen (Joh 8, 32—36). — Denne totale frigjørelse er prinsipielt gitt i og med den kristelige *gjenfødelse* (på soningens og rettferdiggjørelsens grunn). Den virkeliggjør seg til alle sider gjennom Åndens seier i mennesket over syndens makt — og fullendes definitivt i den evige forløsning.

Den dypeste forskjell på en rent sjelelig, psykisk frigjørelse og en kristelig gjenfødelse er at den første er et psykologisk *menneskeverk,* mens det gjenfødte menneskes frigjørelse er helt og holdent et verk av Gud. Den første tilstreber en frigjørelse fra «hemninger», «konflikter», «komplekser» — den kristelige forløsning er en frigjørelse fra *syndens* skyld og makt. Et «kompleks» vil fra kristent synspunkt ofte være å oversette med «*synd*». Men den oversettelse vil i høy grad irritere den freudske psykoanalytiker. Han vil ikke

vite av frelse fra synd. «Analysen streber jo etter frelse blott i biologisk mening,» sier Pfister.[44]) Og når analytikeren har løst mennesket ut av kompleksenes og konfliktenes fangenskap, da føler nevrotikeren seg «frelst».

Psykoanalysen løper således den risiko å hjelpe pasienten til en «sunnhet» som er verre enn sykdommen. Den svenske professor *Arvid Runestam* understreker skarpt dette. Ps.an. har sett det som sin store misjon å befri mennesket fra alle komplekser og hemninger. Men dermed *kan* man lett komme til å gjøre vedkommende en bjørnetjeneste. For «konflikten» har kan hende en gudvillet oppgave: det jordvendte og kjødelige menneske skal stanses, vekkes, føres til selvbesinnelse og syndserkjennelse — og så gjennom en kristelig frelsesoppleving føres inn i et dypere og rikere liv. «Det kan hende at et menneske som på analytisk vei kommer til frigjørelse og harmoni, blir åndelig vingeklippet og befridd fra en konflikt som egentlig var tiltenkt å føre det dypere inn i livets alvor og glede.»[45])

En etisk konflikt kan være meget verdifull. På den annen side har vi sjelesørgerisk erfaring for hvor farlig det er å fjerne en slik konflikt ved psykotekniske midler. Vi tenker da først og fremst på den konflikt som heter det vakte menneskes *syndenød*. Når et menneske føres til syndserkjennelse, ved Ordet, kommer det i syndenød. Sann anger og syndenød skaper en konflikt. En kjenner seg som redningsløst fortapt, uten mulighet til å berge seg selv. En er inne i livets totale konkurs. En ser seg om etter berging. — Her kan det være fristende å redusere den sjelesørgeriske hjelp til et vennlig klapp på skulderen og noen beroligende ord for å få vedkommende ut av syndsfølelsen. Dermed kan omvendelsen forkvakles; det hele blir psykologisk menneskepåvirkning og ingen guddommelig gjenfødelse. Konflikten «løses» ved psykotekniske midler uten at den dypeste årsak til konflikten — syndens skyld — er fjernet. All slik «hjelp» er ingen virkelig hjelp. Vedkommende lærer bare å kvele frelsestrangen, og hensetter seg i en sjelstilstand som gjør en immun overfor Guds kall.

En slik psykisk «frigjørelse» er således ikke bare av det gode — den kan tvert om være av det onde. Blir det en frigjørelse fra det etiske alvor, fra omvendelsens nødvendighet, fra bevisstheten om ansvaret overfor den hellige Gud — da vil den «frigjørelse» fra sjelesorgens synspunkt få fatale følger. Her kan ps.an. bety en alvorlig fare.

44) *Pfister:* «Die psychanalytische Méthode», s. 457. — 45) *Runestam:* «Psykoanalys och kristendom», s. 75.

VI.

Når man taler om «psykoanalysen», bruker man altså det navnet i forskjellige meninger: Egentlig er ordet et uttrykk for en praktisk terapevtisk *metode*. Men videre brukes navnet om den nye *vitenskap* — en gren innen den omfangsrike psykologiske forskning; den er en psykologisk teori om nevroser og psykopatologi. Som vitenskap har den skapt seg en lærebygning — om enn yngre forskere har brutt med mange av Freuds teorier.

Når det gjelder ps.an.s verd i individuell sjelesorg, mener vi at en bør skjelne mellom den psykoanalytiske *lærebygning* — og så denne dybdepsykologis *praktiske metode*. Mange av de freudske teorier og formuleringer, ja overhodet hele den analytiske lærebygning, vil sjelesorgen måtte stille seg skeptisk til. Her må vi forresten regne med at ps.an. er en meget ung vitenskap, *der som sådan gjør feil og kommer med forhastede slutninger.*

Et annet viktig synspunkt en må merke seg ved bedømmelsen av analysens verd i sjelesorgen, er de vidt forskjellige mål og interesser de to størrelser har. Ps.an. og psykologi overhodet har (bortsett fra religionspsykologien) *qua* vitenskap kun psykologisk interesse — ikke religiøs. Dette er atter og atter dokumentert — og nå igjen av den fremragende finske forsker, professor dr. *Eino Kaila.* I sin for øvrig meget interessante *personlighetspsykologi* gjengir han hovedmomentene i en oppsiktsvekkende novelle av *Juhani Aho:* «Huru jag blev väckt» (i samlingen «Väckta»). Det er en skildring som sannsynligvis bygger på en virkelig hending og handler om en ung prest som ivrig og fanatisk bekjemper «de väckta» i Finnland. Presten budsendes til en dødssyk gjennom den pietistiske Poikonen; men pastoren er foreløpig opptatt med å «dansa ringdans med de unga i trädgården, medan prosten slog takt med foten och pipan». Da pastoren omsider når fram, ligger det ufrelste menneske og roper «besatt av helvetesskräck»: «. . . djävulen bränner, han tar mig . . . hjälp . . .» — og dør. Denne rystende opplevelse fører presten inn i vekkelse og omvendelse. — Når nå Kaila skal forsøke «psykoanalysera» dette tilfellet, påpeker han først *«att den religiösa sidan av denne andliga brytning kan lämnas därhän: den är icke något ur psykologisk synpunkt sett väsentligt».*[46])

46) *Kaila:* Personlighetens psykologi», s. 362—368. Stockholm 1939. Eino Kaila er sønn av erkebiskop Erkki Kaila. I tilslutning til den tyske «gestaltpsykologi» — men samtidig mer konsekvent og vidtfavnende enn denne — bygger han opp en personlighetspsykologi på læren om den levende helheten som Kaila kaller *holisme.* Sjelslivet «inndeler» Kaila så i 1) «det animale», 2) «det andliga» og 3) «det djupandliga skiktet». Her i Norge har Kailas synspunkter virket inspirerende bl. a. på rektor *Erling Kristvik* i hans nye utgave av «Pedagogisk psykologi I», Oslo 1944.

Klarere kan det vel neppe sies. Uttalelsen er typisk for den profane psykologiske forsknings stilling til det religiøse og til sjelesorgen. Den er seg bevisst sitt forskningsområde — og ser bort fra «den religiöse sidan» som psykologisk uvesentlig. En slik holdning behøver aldeles ikke å bety *forakt* for «den religiösa sidan», men en vitenskapelig avgrensning. En kristelig omvendelse og gjenfødelse lar seg nemlig *ikke* psykologisk analysere og vurdere. I så fall var den ikke en *guddommelig* gjerning i menneskesjelen. Det som etter Kaila «kan lämnas därhän», er nettopp sjelesorgens spesielle område. Psykologiske teorier strekker her ikke til, men «oss har Gud åpenbart det ved sin Ånd» (1 Kor 2, 10) og sitt ord.

Det tør være at det vesentlige ved den psykoanalytiske innsats er selve den freudske *metode*. Den må ansees for å være av blivende verdi både for forskning og terapi, selv om naturligvis selve metoden etter hvert vil bli modifisert og utbedret — og allerede er blitt det.[47]) Freud innrømmer imidlertid at metoden innebærer visse farer: «Analysen kan misbrukes i forskjellige retninger, og særskilt er *overføringen* et farlig middel i en samvittighetsløs læges hender.» Men slik er det jo med alle lægemidler og alle medisinske metoder, sier han; «hvis kniven ikke skjærer, kan den heller ikke brukes som et middel til å helbrede med!».[48])

Vi må ha rett til å regne med at det finnes meget få «samvittighetsløse» læger; men når det gjelder pasientens *religiøse behov* eller hans *gudsliv*, kan kirken derimot ikke uten videre vente å finne megen virkelig forståelse hos lægene i alminnelighet. *Derfor må det uhyre viktige spørsmål melde seg om det ikke var på tide at kirken nå ville gjøre noe positivt for å få et visst antall kristne sjelesørgere* dyktiggjort til å utføre den psykoanalytiske «pløying» *i den sjelelige åker hos mennesker som erfaringsmessig ikke lar seg bearbeide etter den vanlige sjelesørgeriske metode* — f. eks. visse nevrotikere.

At det virkelig er behov for kristelig psykoanalytisk sjelepleie, kan det neppe være noen tvil om. *Det* har en mann som presten *Oskar Pfister,* grundig dokumentert. Det forefinnes utallige «*sittliche und religiöse Schäden*» av nevrotisk karakter som roper på kirkelig-sjelesørgerisk hjelp, — og psykoanalytisk metode anvendt av en fagkyndig prest, har vist seg å være effektiv som et psykologisk forarbeid.[49])

En læge (også utdannet som analytiker) har fortalt Pfister om en pasient han fikk til behandling, som en prest hadde strevet med i måneds-

47) Kfr. *Wilhelm Reichs* betydelige innsats her. — 48) *Freud:* «Forelesn. t. innf. i psykoanalyse», s. 496. — Kfr. de mange tilfelle hos *Pfister:* «Analytische Seelsorge», s. 25—116.

vis. Som *tviler* hadde mannen religiøse vansker. Så snart presten etter usigelig møye hadde fått «bannlyst» én tvil, kom straks en ny. Prestens sjelesorg var et håpløst sisyfos-arbeid. Hadde presten hatt psykoanalytisk innsikt, ville han ha visst at mannen led av en form for *tvangsnevrose* (Grübelzwang) og at vanlig sjelesørgerisk metode ikke strakk til.

Kirken er ikke fri sitt ansvar bare med å henvise til lægen. Kirken løper da den risiko at vedkommende havner i hendene på en analytiker med negativ kirkelig innstilling, eller en som forfekter et ateistisk livssyn. Resultatet av analysen kan da bli at den syke mottar slike varige inntrykk som gjør ham immun for sjelesørgerisk behandling og påvirkning. Det innrømmes av psykoanalytikerne at analytikerens person spiller en avgjørende rolle. Hvilken skjebnesvanger betydning vil det da ikke få at analytikeren ser det som en misjon å bekjempe kirken og kristendommens sannheter, de religiøse som de etiske? Og på den annen side: Hva kan ikke de analytikere utrette som er kristne personligheter? Kirken må ikke glemme at nevrose er en sinnslidelse som er langt mer utbredt blant moderne kulturmennesker enn man vanligvis antar.

Vi sier oss fullt enig med professor *Runestam* i at den psykoanalytiske metode kan være til ikke ringe hjelp i sjelesorgen når den blir rett håndhevet av en kristen sjelesørger. «Men forutsetningen er at han frigjør seg fra så vel den ene som den andre psykoanalytiske skoles dogmetro, og framfor alt at han virkelig lar analysen *være* hjelpemiddel og ikke i interesse for psykologiske natursammenhenger glir bort fra sin egentlige oppgave og lar de dypeste kraftkildene være ubrukt.»[50])

Denne fare må kirken og den enkelte sjelesørger være våken overfor. Det rette sjelesørgeriske sikte må aldri tapes, heller ikke under det analytiske forarbeid. Hvor psykologisk interessant et tilfelle enn kan være, må ikke den interesse få skygge for den *kristelige:* ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν.

Hva angår den praktiske side ved saken, vil det bli visse vansker å overvinne. En fullstendig psykoanalytisk utdannelse vil kreve minst to år. For å kunne arbeide selvstendig som analytiker, må en selv underkaste seg en analyse; det er ikke tilstrekkelig med en «Selbstanalyse». Men selv om en hel del prester hadde tid og råd til å koste på seg en slik ekstra utdannelse, kan analytisk virksomhet forenes med en menighetsprests gjerning?

For det første må det atter betones at ps.an. er *ikke* sjelesorg: «analytische *Seelsorge*» er misvisende terminologi. For å holde be-

50) *Runestam:* «Psykoanalys och kristendom», s. 94.

grepene klare, bør den analytiske behandling få navnet «analytische Seelenpflege» eller liknende. — For det annet mener vi at *psykoanalytisk utdannelse bør ikke knyttes til den vanlige presteutdannelse.* Sant nok har prestene i alminnelighet altfor lite kjennskap til moderne psykologi og psykiatri, som bl. a. *H. I. Schou* har betonet; men en får regne med at enhver våken, ansvarsbevisst sjelesørger umiddelbart etter avsluttende theologicum og practicum ikke forsømmer å utvide sine psykologiske kunnskaper. Av stor praktisk betydning for sjelesørgeren er det å ha kjennskap til de ymse faser og kriser i personlighetens utvikling, til overgangsalderens psykologi og til nevroselæren — foruten teoretisk kjennskap til det sørgelig alminnelige fenomen: ekteskapskonfliktene. Men en virkelig psykoanalytisk *utdannelse* anser vi praktisk ugjennomførlig i forbindelse med presteutdannelsen. — For det tredje kan vi ikke innse at analytisk virksomhet lar seg forene med menighetsprestens gjerning. Hans tid er allerede temmelig beslaglagt. Og dessuten er det ikke behov for å ha en psykoanalytisk utdannet prest i hver menighet.

Derimot er det uten tvil behov for én sjelesørger med psykoanalytisk utdannelse i hvert bispedømme; i det minste burde det være én i hver av våre tre største byer. Hans stilling kunne kanskje kombineres med en del prestearbeid i en av byens menigheter. Når en ser hva en prest som dr. Pfister har fått utrette blant nevrotikere, er det verd alvorlig overveielse fra kirkens side å gjøre noe for de mange nervøse. — I denne forbindelse tillater vi oss å minne om det «nervesanatorium» som psykiaterne dr. *Gordon Johnson* og dr. *Einar Lundby* har satt seg i spissen for å opprette. Denne anstalt skal drives på kristelig grunn, og den norske kirke bør støtte foretagendet av all kraft.[51])

VII.

Nødvendigheten av at kirken gjør noe positivt for *de nervøse*, må også begrunnes ut fra den holdning visse *freudske* psykoanalytikere inntar. Selv om de ikke har den ringeste interesse for — eller forståelse av — kristelig sjelesorg, opptrer de som fullbefarne «sjelesørgere». Således erklærer dr. *Johs. Irgens Strømme* at spørsmålet religion trer under behandlingen av en nervøsitet ofte slik «i forgrunnen, at analytikerens oppgave blir en ren sjelesørgervirksomhet».

51) Ang. den prestelige «Ausübung» av analytisk «sjelesorg» og verdien av «indirekte analyse» samt forholdet mellom analytisk og geistlig-syntetisk sjelesorg, se *Pfister:* «Analytische Seelsorge», s. 132—144.

Det er av en viss interesse for kirken å få en smule kjennskap til den «sjelesorg» slike analytikere byr sine «religiøst betonte» pasienter, og vi skal her gi et inntrykk, idet vi holder oss til dr. Strømmes uttalelser. Irgens Strømme er freudianer av fullt hjerte, men går især inn for den såkalte *anagoge* psykoanalyse som bl. a. særkjennes ved sin sterke betoning av *arbeidsulysten* som den generelle årsak til nervøsitet; videre at det ubevisste er sete ikke for de nedbrytende, men for de oppbyggende krefter — samt at man mener Freuds symbolikktydning er for overfladisk. Den anagoge analyses grunnlegger er vel nærmest *H. Silberer.* Ellers er den svenske dr. *Em. af Geijerstam* en fremragende representant.

Hvor høyt en freudiansk analytiker kan vurdere sin «sjelesørgervirksomhet», gir dr. Strømme et markant uttrykk for. Etter å ha pekt på hvorledes analysanden *overfører* sine symptomer på analytikeren, sier han: «Det er akkurat som om kontakten (kjærligheten, tilliten) mellom pasient og læge er som en løypestreng, hvor de kan henge symptomene og skyve dem over på lægen. Det hele er en konstruksjon, en fiksjon, ganske analog kristendommens forsoningslære, idet Jesus tar all menneskehetens synd på seg og ved selv å lide befrir den for lidelsen.»[52])

Strømme har i sin «sjelesorg» ikke plass for Guds objektive eksistens — «den gamle mann med det lange hvite skjegg på gullstolen i himmelen», men derimot så meget mer bruk for «den *subjektive* Gud» = «kravet om idealet, full konsentrasjon av våre evner og krefter i det foreliggende øyeblikk». Denne «subjektive Gud» er da nærmest å identifisere med ideal-jeget.[53]) — Den kristne opplevelse av Gud mener han ligger utenfor vår erfarings rekkevidde. Den objektive åpenbaring og dens enkelte momenter er han tilbøyelig til å sette en strek over — alt skal være «symbolsk tale». Således betegner *jomfrufødselen* renheten, «symbolet for hvert menneskehjertes gjenfødsel i renhet og uskyld, renset fra ulysten, dovenskapen».[54])

Han støtter seg her til uttalelser av *C. G. Jung:* «Alltid hvor vi kan iaktta en religion i sin oppståen, ser vi at hos stifteren selv tilflyter hans læres figurer ham som åpenbaringer, dvs. som konkretiseringer av hans ubevisste fantasi. De fra hans ubevissthet oppståtte former blir erklært for almengyldige og erstatter således andres individuelle fantasier . . .»[55]) Jungs intensjon er visselig god nok: han vil bekjempe de psykiatere som har søkt å bevise at Jesus var en sykelig, paranoid natur. Og Jung avliver grundig hypotesen om *paranoikeren* Jesus. Men på den annen side avslører han en oppfatning av Jesu *Sendungsbewusstsein* som setter en strek over transcendent gudsåpenbaring i Skriftens mening. —

52) *Strømme:* «Nervøsitet. Fra sjelens lønnkammer», s. 129. — 53) *Ibid.* s. 274. — 54) *Ibid.* s. 276. — 55) *C. G. Jung:* «Psychologische Typen», s. 67 f.

Jesu historiske eksistens er hevet over all tvil, mener Strømme — «etter som han fødes, dør og oppstår den dag i dag i hvert evige menneskes sjel. Det er da soleklart at han også i hin tid eksisterte. Og årtusener før eksisterte han».

Gud, som er sjelesorgens egentlige subjekt, er uten all betydning i Strømmes «sjelesorg»: «Hva enten vi oppfatter den objektive Gud («verdensenergien») som en konstruksjon, en utadprojisering av Gud i oss, eller som en faktisk eksisterende personlighet, er helt ut praktisk likegyldig». Han strekker seg så langt som til å mene at «der er intet i veien for å hevde at der må være en innflytelse eller urkraft som gjennomtrenger universet som et vesentlig trekk i det» — hans personlige religion er altså en form for moderne «anagogisk-analytisk» panteisme.

Samtidig synes han å være overbevist om at av alle religioner er kristendommen den som «kollektivt best har nådd å treffe de forskjelligste menneskers individuelle følelseslivs psykologi».[56]) Men forutsetningen er da at alle Bibelens sannheter må tolkes *symbolsk,* dvs. i overensstemmelse med den freudske eller den anagoge psykoanalyses livsforståelse. Det verdslige kulturmenneskes egen fornuft og smak er retningsviseren. De «bibelske sannheter» er symbolsk tale, og de må — som drømmens og nevrosens — oversettes, forståes «åndelig», mener «sjelesørgeren» dr. Strømme. Den anagoge analyses «oversettelse» av f. eks. det 6. bud i dekalogen lyder slik: «Du skal ikke bedrive hor» = «du skal ikke spalte din oppmerksomhet, du skal ikke være distré, du skal elske ditt arbeid (= være konsentrert) og ikke la øynene dine hvile på annet enn det du skal holde på med». Men å se på en kvinne og begjære henne er nettopp «den sunneste manns- og kvinnetanke!»[57])

Det johanneiske: «Han skal vokse — jeg skal *minke*», kan ikke Strømme forstå: «Gud gjøres større, mektigere og kjærligere ved at vi mennesker akter oss selv høyere, har mer tillit til oss selv, til Gud i oss.» Han beklager at «vår salmebok er så full av nevrotiske tanker. Det finnes vel neppe en bok som inneholder flere mindreverdighetstanker enn den. Og det er stor synd og skade».[58]) — Følelsen av å være et så syndig menneske at en ikke kan vente nåde av Gud, mener han skyldes *manglende arbeidslyst* (sic!). *Nåden* er et hovedpunkt i den depressive nevrose og «skyldes den store fiendskap mot seg selv, hatet til seg selv». Den sjelesørgeriske hjelp mot nåde-problemet er å få mennesker til å bli nådig mot seg selv og anerkjenne sitt høye menneskeverd.

Den personlige djevel eksisterer ikke for sjelesørgeren Strømme. Han er symbolsk å forstå som «representanten for vår ulyst til arbeidet». Å «døde den gamle Adam» betyr å fjerne arbeidsulysten, dovenskapen. «Motstand mot Gud er arbeidsulyst, fred med Gud er arbeidslyst.» — Begrepet *omvendelse* vil etter anagog psykoanalyse si det samme som å «omvende seg fra ulyst til arbeidet til lyst til det, fra impotens til potens».[59])

56) *Strømme:* «Nervøsitet», s. 273. — 57) *Ibid.* s. 281. — 58) *Ibid.* s. 284. — 59) *Ibid.* s. 288.

Den kristne religion «er så høy og god at den er fullt ut brukbar for menneskene, den er den beste som finnes . . . *Men alt som heter bokstavdyrkelse, må bort*». Og til «bokstavdyrkelse» regner Strømme hele den kristelige dogmatikk og etikk! — og især den kristne etikks syn på *seksualiteten* som kirken «ganske har fordømt, uten å vite at den derved fordømmer Gud i oss».[60])

— — —

Å gjendrive alle disse anskuelser og påstander, anser vi her overflødig. Den som for alvor kan få seg til å skrive noe sådant, dokumenterer selv at han er komplett uvitende om hva både kristendom og personlig kristenliv er.

En annen sak er den alvorlige fare et slikt sjelesørgerisk kvaksalveri kan avstedkomme når nervøse pasienter blir infisert med sådan «teologi». Når en sammenholder de to syn som Pfister og Strømme representerer, aner vi hvor avgjørende viktig den individuelle analytikers personlige innstilling er. Er analytikeren uten personlig erfaring og forståelse av kristenlivets egenart, vil han naturligvis til en viss grad tolke sin egen mer eller mindre ateistiske livsoppfatning inn i nevrotikerens sjelelige opplevelser, og kanskje også dirigere hans religiøse tenkemåte inn i en «religiøs» livsforståelse som i sitt vesen er anti-kristelig. Kirken må regne med at slike analyserte kan samtidig bli «vaksinerte» mot virkelig kristendom og innpodet en livsforståelse som sjelesørgerisk og kristelig sett er verre enn nevrose.

De nervøse har krav på å få behandling av kristusgrepne analytikere som kan møte dem både med psykoanalytisk hjelp[61]) og *evangelium* — menn som ut fra personlig opplevelse kan si med hin store misjonær og sjelesørger: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.

60) *Strømme:* «Nervøsitet», s. 288. — 61) Med dette vil vi naturligvis ikke si at analyse er den eneste effektive form for terapi når det gjelder nervøse!

POPULARISERT BIBELVITENSKAP

Av Ivar P. Seierstad.

I Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1944, 4. hefte, har professor D. A. Frøvig gjort dette tidsskrifts lesere kjent med den store danske «Haandbog i Kristendomskundskab» som er utkommet på Einar Munkgaards Forlag, København, 1942 ff. Det er bind III, Det nye Testamente, Frøvig gjør rede for og tar stilling til.

De to første bindene av håndboken er viet Det gamle testamente. I betraktning av det vide granskningsfelt og de mange vanskelige og viktige spørsmål som møter oss på denne mark, er den store bredden vel forståelig (tilsammen 647 sider på GT, mot 372 på NT). Med tanke på håndbokens sikte (kristendomskunnskap) ville det kanskje vært berettiget å innskrenke noe til fordel for en fyldigere behandling av NT, hvor enkelte viktige emner har fått en knapp plass.

De tre første bindene er ment som en bibelhåndbok som meddeler en rekke opplysninger om de bibelske skrifters tilblivelse, deres tankeinnhold og deres forutsetninger i samtiden. De vil gi hjelp til å lese Den hellige skrift med historisk forståelse, og samtidig gi en redegjørelse for kristendommens forberedelse og opprinnelse. Hele verket, ifølge forordet, er beregnet på prester, teologiske studenter, religionslærere, bibelkretsledere, det kristelig aktive lekfolk og i det hele tatt den dannede almenhet.

Den oversiktlige og greie framstillingsform sammen med det detaljerte register gjør at bindene lett kan brukes som oppslagsbok, samtidig som de også — fra formens og oppbygningens side — egner seg for et fortløpende studium.

Det er en rekke meget dyktige fagfolk som står bak de forskjellige kapitler i bind I og II. Alle disipliner blir behandlet: Historie, geografi, GT's språk og tekst, kanonhistorie, innledning til de enkelte gammeltestamentlige skrifter, Apokryfene, gammeltestamentlig arkeologi, tro og moral. Forfatterne har alle bestrebt seg på å gi en framstilling som kan sies å svare til den mer alminnelige opp-

fatning innenfor granskningen i dag. Når det gjelder de historiske og saklige enkeltspørsmål, må dette sies å ha lykkes for dem. Men i visse andre henseender, som seinere skal komme på tale, kan det bli spørsmål om håndboken står på høyde med det som den gammeltestamentlige vitenskap jevnt over byr oss nå.

Bind I og II gir en fylde av historiske og saklige opplysninger som kaster lys over de bibelske tekstene og hjelper oss til å forstå dem i deres rette sammenheng. Vi trenger visselig til håndbøker som tar sikte på dette. «Omnibus modis necessaria est cognitio historiae,» sier Luther i innledningen til sin Jesaja-fortolkning. Og han tillegger kjennskapet til de historiske forhold et skrift henger sammen med, endog større betydning enn kjennskapet til hebraisk språk og grammatikk, som han for øvrig vurderte høyt nok.

Men i en håndbok for almenheten bør en visstnok være omhyggelig, at en ikke framkaller inntrykk av at en er kommet lenger i virkelig *kjennskap* til de sanne historiske sammenhenger, enn det er tilfelle. Tross den relative consensus i mange vesentlige ting, er stillingen fremdeles på flere områder slik at alt synes å være mulig, men ingenting sikkert. Det gis neppe et hovedpunkt i den israelitisk-jødiske historie hvor ikke meningene går vidt fra hverandre, sier også Hölscher i sin Gesch. d. Isr.-jüd. Religion. Dette forhold bør alltid komme tydelig fram overfor alle som ikke har førstehånds kjennskap til tingene. Representanter for profane vitenskaper, f. eks. medisin og etnologi, kan her vise en forbilledlig varsomhet.[1]) Håndbokens overveiende doserende framstilling kan lett gi et feilaktig inntrykk av stillingen.

Det forekommer også flere ganger at Det gamle testamentes egen oppfatning og framstilling blir erklært for uriktig, uten at denne dommen synes begrunnet, og uten at forfatteren formår å sette noe annet sikkert i stedet. På den bibelinteresserte almenhet her i vårt land, vil dette virke som en ex cathedra-framstilling for umyndige. Etter den våkne deltagelse i de siste 40 års kirkelige og teologiske liv, er det en sterk trang til å *tenke med* i spørsmålene. Man krever en innføring i problemene som gir den tenkende bibelleser anledning til å overveie arten, bærekraften og rekkevidden av argumentene. Denne trangen bør de populariserende arbeider imøtekomme.

Den danske håndboken har et videre program enn det å orientere i dagens bibelvitenskap. Den vil gi *kristendoms*kunnskap, og redak-

1) «Es bleibt immer der letzte Zweck der Wissenschaft, populär zu sein und Allgemeingut des Volkes zu werden. Hier jedoch ist darüber zu wachen, dass ihre Erzeugnisse erst im Zeitpunkt voller Reife der Studierstube, die Universitätsräume verlassen, da sie, wenn noch umdeutungsfähig, im Getöse des Marktgetriebes sicher misgedeutet und misverstanden, zur Missgeburt entarten werden. (Etnologen A. Bastian, cit. etter W. Mühlmann, Methodik der Völkerkunde, 1938, s. 71.)

sjonen håper den må bli «et betydningsfuldt Led i Arbejdet for Menighedens Dyktiggørelse». Den vil altså tjene kristenlivet.

Det er et betydningsfullt sikte. En kan visst også si at det er symptomatisk for stemningen innenfor den gammeltestamentlige granskning i det hele.

Innledningskapitlet om Bibelen som historisk dokument og som Guds ord, søker å gi et kristelig-kirkelig helhetssyn på de bibelske skrifter. Kapitlet står der som et pluss-tegn foran en lang parentes i matematikken. Verdien av det hele avhenger av summen av de enkelte ledd i parentesen. Det er stiftsprost dr. theol. Paul Brodersen som setter pluss-tegnet. Han hevder at Bibelen utgjør en enhet. Enheten består i det at de enkelte delene står i et bestemt forhold til *en historie* av en ganske særegen art og betydning. Den historie som Bibelen beretter om og er utrykk for, har sin helt særegne karakter og betydning i forhold til all annen religions- og åndshistorie derved at den i særlig forstand er *åpenbaringshistorie*. Det er den historie som gjennom profetene i Israel fører fram til Kristus og den Kristus-troende menighet. I denne historie har Gud på særlig måte åpenbaret seg for mennesker og virket til vår frelse. Disse gode tanker ville vært enda mer klargjørende for leserne, dersom forfatteren hadde gitt uttrykk for hva det særlige ved den særlige åpenbarings- og virkemåte i Israel bestod i.

I synet på åpenbaringen og på hva der etter Bibelen skal forståes med «Guds ord», følger Brodersen den oppfatning som Mowinckel har gitt uttrykk for i sin bok, «Det gamle testamente som Guds ord». Dette synet representerer flere riktige og vesentlige momenter, men det gjør ikke fyllest for Bibelens vitnesbyrd om det profetiske åpnbaringsforhold, den umiddelbare, personelle åpenbaringsformidling ved Ordet og Ånden. Jfr. min kritikk av Mowinckels bok i TTK, 1939, hefte 2 og 3. Åpenbaringen er for denne oppfatning primært og vesentlig Guds *gjerning i historien*. Og det uten syn for vesensskilnaden mellom den spesielle, overnaturlige åpenbaringshandling i historien og det alminnelig gudstyrte historieforløp. Det noetiske moment i åpenbaringen trer tillike i skyggen av det dynamiske. «Det er *i sin Virken* at Gud møder Mennesker og giver sig til Kende for dem.» — Og med ord som stammer fra Mowinckel, hevder han det «at Ordet «kommer til» Profeterne betyder, at Gud griber ind i deres Liv, legger Beslag paa dem og giver sig til Kende for dem. Og saa omsættes dette hos dem i Syner, Forestillinger og Tanker». Så vel det bibelteologiske materiale til spørsmålet som den moderne eksperimentelle religionspsykologi, gir oss den oppfatning at satsen blir riktig — når den endevendes: Det var i og

med det *meningsinnhold* som aktualisertes i profetenes sjeleliv, enten det nå skjedde i den ene eller andre anskuelsesform — at profetene opplevde at Gud grep inn i deres liv, la beslag på dem og gav seg til kjenne for dem.

Det kan neppe være tvil om at Bibelen selv tilkjenner det profetiske åpenbaringsord prioriteten ved åpningen og den fortsatte formidling av det åpenbaringsforhold hvori Gud gav seg selv i et frelsende og kongelig styrende samliv med mennesker.

Den nyere religionspsykologi forteller oss at den er i ferd med å gjenoppdage hva ånd er. Den går ikke opp i dynamikk og mekanikk, men er bærer av tanke, mening, plan, personlig vilje. Og dette åndelige innhold formidles ved *ordet*.

Skriften forteller oss at Gud er ånd og at mennesket er skapt i hans bilde. Han skapte det slik at han selv kunne ta bolig i det med hele sin guddommelige fylde i mennesket Jesus Kristus. Han som gav menneskene ånd og evne til å tale, har også formådd å gjøre seg selv umiddelbart forståelig for dem i deres eget sjelelivs språk. Han har åpenbart sine tanker, følelser og sitt viljesmål for oss, ikke bare ved dynamiske aksjoner, overlatt til vår subjektive tydning, men ved å la sin meningsbærende tilkjennegivelse bli umiddelbart fattelig i profetens sjel, svøpt i den drakt som de individuelle og åpenbaringshistoriske forutsetninger gav for hånden.

Åpenbarings- og inspirasjonsspørsmålet er ikke løst ved å stille tanken om en guddommelig dynamikk som gjennomvirker historien og det religiøse sjeleliv, opp mot en oppfatning som gjør åpenbaringen til «en sum av sannheter og orakler foreliggende i en bok», «teoretiske opplysninger om en hel mengde ting». Det burde nå være tiden til å komme ut over den spørsmålsstilling som den liberale teologi stivnet til i.

En utgreiing om sammenhengen og forskjellen mellom GT og NT skulle synes nokså nødvendig. Men innledningskapitlet gir ingen veiledning på dette punkt.

Dosent dr. phil. C. E. Sander-Hansen gir en fortrinlig oversikt over Egypts topografi, historie, politiske og sosiale, kulturelle og religiøse liv. Men det er ytterst lite av jevnføring med den gammeltestamentlige historie, og så godt som intet med hensyn til spørsmålet om sammenheng med det gammeltestamentlige åndsinnhold.

Professor dr. phil. O. E. Ravn, som behandler Assyria og Babylonia, imøtekommer mer den vanlige lesers behov på dette punkt. Ravn har et avsnitt om fellesstoff og egenart hos hebreere og babyloniere. Han ser den vesentlige forskjell i arten av de forestillinger som man i Israel dannet seg om den ene Gud: Den profetiske an-

skuelse forankrer den nådige hjelp fra Israels Gud i *historien,* og gir derigjennom en fasthet og kraft, som er ukjent i Babylonia, først til selve forestillingen om den ene nådige Gud, og deretter til det, som i Israel føyer seg dertil: Guddommens pakt med sitt folk, hans krav til det, og hans forgjettelser til det. Men vi savner en nærmere påvisning av hvordan gudstanken og paktsforholdet har virket inn på utformningen av lovstoffet og på det øvrige stoff i GT. Håndbokens vide lesekrets er ikke hjulpen bare med de rent generelle uttalelser at vi her innånder en helt forskjellig luft, eller at det som er overtatt fra andre, er omsmeltet i deres egen religions og morals ånd, slik som det heter om lovstoffet.

På israelittisk grunn er lovgivningen preget av den intense religiøse opplevelse av Jahve som paktsfolkets herre og hersker. Den levende relasjon mellom ordningen av felleslivet i paktsamfunnet og Jahves herskervilje har ikke bare gitt seg uttrykk i en spesifikk hebraisk lovstil (de apodiktisk formede dĕbarim), men i hele den saklige utformning av retten. Det viser seg sterkest i vurderingen av den menneskelige person, i brorskapstanken, i hjertelaget for de svake og hjelpeløse, skyldnere og fiender. Mens Cod. Ham. nesten utelukkende går ut på å fastslå slavenes *forpliktelser,* er den gammeltestamentlige lovgivning bare opptatt med å sikre dem deres *rettigheter.* Og mens gammeltestamentlig lovgivning tar sikte på de innfødte slavers *frigjørelse,* tenderer Cod. Ham. mot å forebygge at en som en gang er blitt slave, noen gang blir fri.

Det felles forhold til paktens Herre, skaper et *brorskapsforhold* mellom israelittene. Det kommer ikke bare til uttrykk i lovens utelukkelse av den gammelorientalske *klassejustis.* Men også i lovgivningens krav om brorskapssinn og trofast kjærlighet og i de sterke motiver den aktualiserer forat dette kan bli realisert i felleslivet. Her er prinsipper som ikke bare stiller den gammeltestamentlige lovgivning i en særstilling overfor annen gammelorientalsk, men som endog ville kunne revolusjonere felleslivet i våre moderne samfunn. Det måtte være umaken verd å *peke* på noe av dette egenartede, ved siden av likheten og sammenhengen med de gammelorientalske stil- og rettstradisjoner.

Også når det gjelder det religiøse forhold, slik som det kommer til uttrykk i den kultiske diktning og i de enkelte religiøse personligheters omgang med Gud, er det vesentlige og dyptgående forskjeller, som en håndbok av denne art burde gjøre uttrykkelig rede for, når det kom til en sammenlikning.

Visstnok har granskerne hittil hovedsakelig hatt sin oppmerksomhet henvendt på berøringspunktene. Men allerede H. Seeger, Die

Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon, og A. Weiser, Die Psalmen, gir et innblikk i de vesentlige forskjeller.

Ravn slutter med den bemerkning at studiet av det særpreget israelittiske nå må tre fram som det der i særlig grad fanger den vitenskapelige interesse.

Det vil sikkert alle gammeltestamentlige granskere være enige med ham i, deriblant også de øvrige forfattere av håndbokens artikler. Men intensjonen kan bli mer eller mindre heldig gjennomført. I håndbokens hovedartikler er interessen for å tegne den historiske bakgrunn og for å gjøre rede for tilsiget særlig fra det gamle Kanaan, så dominerende at framstillingen av den israelittiske religion og ethos etter dens struktur og innhold kommer sørgelig til kort. Det er den bredtflytende strømmen av «israelittisk sjeleliv» med alle de tilsig og sammenblandinger og strømhvirvler som forekom innenfor folket som helhet fra tid til annen, som blir malt for oss.

I innholdsfortegnelsen på omslaget blir kapitlet «Tro og moral», II, 4, betegnet som «Gammeltestamentlig Theologi». Det stemmer ikke med forfatterens egen overskrift «Den israelitiske Religions historie», eller med hans behandling av stoffet. *Bind I og II gir ingen steder noen tilrettelegning av stoffet ut fra frelseshistorisk og bibelteologisk synspunkt.* Kapitlet «Tro og moral» av professor dr. Flemming Hvidberg er gjennomført profanhistorisk i synsretning, forutsetning og metode.

At denne håndbok i kristendomskunnskap ikke byr noe *ut over dette* er så meget merkeligere som Hvidberg selv vurderer religionshistorie bare som en forutsetning og et forarbeid for den bibelske teologi (II, 216) hvis nødvendighet og berettigelse han fullt ut anerkjenner. Vanskeligheten for dem som arbeider med GT i kirke og skole, ligger jo ikke i det at de savner religionshistorisk innsikt og viten, men i mangelen på klarhet over den gammeltestamentlige åpenbaringsvirkelighet etter dens historiske framtreden og utfoldelse og etter dens egenartede innhold. Her ligger nøden, ikke bare for den leke bibelleser som søker å stille seg inn under den levende gudstale i de gammeltestamentlige skrifter, men også for de prester og religionslærere som vil gjøre alvor av å bruke GT i forkynnelse og undervisning. Det nytter lite å presentere våre arbeidere i kirke og skole «Israels sjelelige historie» og si: Det står en troende fritt for å se en guddommelig åpenbaring i denne historie. Det er naturligvis godt å få høre at et skrift som f. eks. Predikeren, er et ledd i folkets åndelige historie og at det derfor har en virkelig betydning, for den troende endog betydning som et forarbeid for

evangeliet — men mon den blotte påstand er tilstrekkelig til å gjøre denne betydning klar for leserne, fra lekmannen til studenten og soknepresten? (II, 212. 357 f.)

Det gjennomført ensidige profanhistoriske anlegget av bind I og II kan vanskelig unnskyldes. Ensidigheten står ikke i samklang med arbeidene til de førende menn på den gammeltestamentlige bibelvitenskaps område i dag (Hempel, G. v. Rad, Weiser, Hänel, Hertzberg, Eichrodt o. a.). Også Mowinckels og Lindbloms seinere arbeider har en orientering som mer svarer til hva kirken og menigheten har behov for. Jeg kan ikke se det annerledes enn at redaksjonen av håndbokens bind I og II har forfeilet den vesentligste del av sin oppgave. Verket vil berike leserne med megen interessant og verdifull kunnskap. Men det vil snarere øke bibel-nøden enn å avhjelpe den.

Hvidberg vil en historisk forskning som er «helt fri og ubundet — ikke bare av ydre Autoriteter, men ogsaa av traditionelle Skemaer og tilfældige, tidsbestemte filosofiske Systemer». «En virkelig videnskabelig Fremgangsmaade vil det være, at man ser Israel som et *normalt* Folk, d. e. stiller det i et naturligt Forhold til andre Folk og lar dets Aandshistorie træde frem som en Udfoldelse af Folkets egne indre Kræfter, — saaledes som Opgaven er stillet af den danske Forsker Johs. Pedersen.» (II, 213. 214.)

Det er Herder som er opphavsmannen til den tanken å framstille Israels religionshistorie som «en normal utfoldelse av folkets egne indre krefter».

Det skulle vel ikke ligge noe av et tidsbestemt, filosofisk tankesystem i dette forskningsprinsippet? Et innsnevrende og retningsvisende prinsipp som er fremmed for den *selvforståelse* som GT vitner om fra første til siste blad? En selvforståelse som ingenlunde kommer til uttrykk bare ved den tradisjonsbetingede oppbygging av de forskjellige deler av kanon, men ved selve grunnstrukturen i oppfatningen av forholdet mellom Jahve og folket, og med det urdatum i bevisstheten hos representantene for den profeti som var samvittighetsbunden av den gamle gudsretten: «Ikke av våre hjerter.» Den formentlig helt frie og ubundne sannhetssøken hos Hvidberg har nok sitt retningsgivende direktiv fra en ganske tidsbestemt idealisme i synet på folkeliv og sjeleliv. Herders personlige Weltanschauungshaltung munnet *konsekvent* ut i hans tilbedende lovsang til sin egen sjel: «Dich bet' ich an, o Seele! der Gottheit Bild in deine Züge gesenkt!»

I Hvidbergs syn på bibelteologien kommer hans personlige bekjennelse til den kristne tro på Kristus som Guds fulle og hele

åpenbaring, klart til orde. Dersom nå Gud var i Kristus, hevder han, så var han også i de tidligere profeter, som kjempet mot frafallet i sitt folk og så fram til Messias som skulle komme. Derfor kan og skal Israels åndshistorie *også* betraktes med utgangspunkt i Jesus Kristus. Og han hevder at denne betraktning ingenlunde strir mot den historiske. Den ligger bare i et annet plan.

Hvidberg fastholder at det er bibelsk berettiget å tale om en åpenbaringshistorie og frelseshistorie. Men dette er da bare «en annen betraktning» av den historiske virkelighet som den immanent-vitenskapelige har arbeidet fram.

Det er også sikkert og visst at en rett bibelteologisk betraktning og behandling av GT ikke er mulig uten at en gjør fullt alvor av det historiske synspunkt. Men det er saklig uberettiget å gjøre historisk betraktning identisk med det historie-filosofiske *tydningsprinsipp* som lar alt gå fram av folkets egne indre krefter. Sier en ja til gudsvirkeligheten i Jesus Kristus slik som menigheten gjør det i den annen artikkel, da sier en ja til en *historisk virkelighet* som er blitt til ved et guddommelig skapende innslag av overnaturlige krefter. Det har tildratt seg noe her i tidens og rommets verden som visstnok går inn i organisk sammenheng med den forhåndenværende verdensvirkelighet, men dog ingenlunde kan forståes som noe der emergerer av denne.

Derfor er det ikke mulig å vinne en sann erkjennelse av hva som virkelig er skjedd og hva som virkelig foreligger i Israels historiske liv, dersom en bare har øye for sammenhengen med de rent immanente forutsetninger. En sann erkjennelse av den historiske virkelighet kan en først vinne når det aktuelle forskningsarbeid hele veien er på bølgelengde med den oppfatning av gudsherredømmets forhold til historieforløpet og til naturvirkeligheten som menighetens tro på gudmennesket Jesus Kristus innebærer. Det strengt immanent-idealistiske tydningsprinsipp kan bare etterlate seg et sønderrevet og fillete lapp-verk, på linje med restene «født av Maria», «pint», «død» og «begravet» i den 2. artikkel.

Det er ikke her spørsmål om berettigelsen og nødvendigheten av en historisk-kritisk metode, men om de forutsetninger som dette utsnitt av virkeligheten gjør saklig nødvendige. Lar man folkets åndshistorie tre fram som en utfoldelse alene av folkets egne indre krefter, blir det ingen plass for vitnesbyrdet om en Gud som ovenfra og utenfra griper inn og skaper nytt i folkets historiske situasjoner, i gudserkjennelsen og i livsholdningen.

Den bibelvitenskap som vil arbeide *i* kirken og *for* kirken, må ha mot til å kvitte seg med den illusjon at den kan unngå det

skandalon som ligger i det forhold at dets egenartede gransknings-felt gjør en tilsvarende egenartet forutsetning nødvendig.

Er Gud den oververdslige, historieskapende og naturbeherskende personlige virkelighet som GT sier han er, og som menigheten bekjenner, en Gud med en bestemt frelsesplan, da må opplevelsen av denne Gud ha formet og preget Israels historie og gitt det et annet forløp enn det ville ha fått ut fra rent immanente forutsetninger. Da må gudsopplevelsen ha satt virkninger i Israels sjeleliv som på ingen måte kan forklares ut fra anlegg og miljø. Også i nåtidslivet kan ny religiøs erkjennelse som blir tilført en utenfra, bringe individuelt sjeleliv inn i baner som både dynamisk og innholdsmessig ville være fullstendig uforklarlige uten denne erkjennelse. Slik har også den objektive gudserkjennelse som ble skjenket Israel gjennom det profetiske åpenbaringsord og gjennom erfaringen av Guds underfulle førelse, vært dominanten i et gudsliv og en religionshistorisk utvikling som danner forberedelsen for åpenbaringen i Jesus Kristus. Og vil en tegne denne religionshistoriske utvikling under avblending for denne dominanten og dens virkninger, blir resultatet et defekt og usant bilde.

Det er i grunnen bare én manns religiøse opplevelse som betyr noe særlig i Hvidbergs framstilling av Israels tro og moral. Det er Moses' opplevelse av Jahve. Med hensyn til forståelsen av denne opplevelse, bevitner forfatteren sin store takknemlighetsgjeld til Söderblom. Det forekom Söderblom «påtagligt, att den gudsgestalt, till hvilken Moses grundläggande erfarenhet hänförde sig, till sitt väsen varit en äkta naturgud, en animistisk, fordrande vilja med stärka och våldsamma yttringar» (II, s. 243; sml. s. 368). Hvidberg forklarer at «Jahve var Sinajstedets Hellighed, han var dette Bjergmassivs Numen, en ufattelig overmenneskelig Magtkoncentration». «En skrækindjagende og voldsom, vild og paagaaende, maalbevidst og uomgængelig Gud.» Ja, «han *var Stedet,* og han var Stedets Magt» (uthevet her).

Samtidig får vi høre at Jahve var uten far og mor, og uten parédros, og at det aldri har eksistert noen Jahve-mytologi. Fra religionshistorisk synspunkt må dette sies å være et høyst oppsiktsvekkende fenomen av en *natur*gud. Men ikke nok med det. Han som da Moses møtte ham, var stedet og stedets makt, gir seg plutselig til å opptre med den største målbevissthet på *historiens* mark, og med etiske fordringer av vesentlig samme ånd og innhold som dekalogen. (Sml. II, 235. 246.) «Dette Indhold og denne Aand er den mosaiske Jahvetros Fundament. Og det er dette Fundament, Profeterne stiller sig paa, det er dette Indhold, som igen er blevet

levende i dem» (II, 331). Det hellighetsmettede bergmassivet fatter plutselig kjærlighet til et *folk,* elsker det som en far sin sønn, leder og styrer det som en hyrde sin hjord, forsørger det som en herre sin trell. Israels historie er området for hans virke. Hans paktslutning med Israel har skapt det som folk. Den opprinnelig stedbundne naturgud lever sidenetter i påskefesten som den sterke herskergud som står *utenfor* og *over* naturen (II, 307). Alle naturens krefter innordnes som redskap for hans formål.

Etter denne tilrettelegging blir det imidlertid en urimelig kløft mellom objektsiden og subjektsiden i Moses' religiøse opplevelse. Det religiøse tanke- og følelseskompleks som angivelig skal ha gjort seg gjeldende for Moses' bevissthet og vært virksomt i hans opplevelse, blir her tilkjent en subjektiv *utfoldelse* som strir mot all religionspsykologisk analogi.

Det er alltid en vesenssammenheng mellom den gudstanke som er virksom i den religiøse opplevelse, og de sjelelige derivater av opplevelsen. En kan nok tale om en skapende syntese, en utfoldelse og videreføring. Men det er alltid en sammenheng i artstypen som mellom kimen og den ferdige planten. Det er ikke tilrådelig å overse hva den historiske og den eksperimentelle religionspsykologi kan lære oss på dette punkt. Söderbloms nå 30-årige konstruksjoner er ikke det rette grunnlaget for forståelsen av den gudserkjennelse som ble frukten av Moses' møte med Jahve.

Det gamle testamentes eget syn innebærer en sterk tilknytning mellom det objektive åndsinnhold som var frukten av patriarkenes gudstilhøve, og den nye åpenbaringsepoke ved Moses. Ved en strengt saklig, historisk-kritisk og metodisk utnyttelse av kildematerialet, vil en på flere punkter måtte konstatere en slik sammenheng. M. Th. Böhl, W. F. Albright, René Dussaud og andre granskere viser oss at det er grunnlag for en virkelig induktiv historisk forskning også av fedretidens religion. De forskjellige doktrinære omtolkninger av patriarkfortellingene virker lite tilfredsstillende. Mon det ikke først er ved en nærmere tilslutning til GT's egen linjeføring det blir mulig å tilrettelegge de historiske og psykologiske sammenhenger på en måte som harmonerer med vår tids erkjennelsesnivå?

Kapitlene om Jahves møte med Ba'al og om reaksjonsprofetene, innbyr også til mange innvendinger. Men plassen tillater oss ikke å gå nærmere inn på disse ting. Den vesentlige svakhet ligger i det forhold at forfatteren ikke har tilstrekkelig syn for Jahve-religionens kvalitative egenart og for den eksklusive prægnans hvormed denne religion gjør seg gjeldende i organisasjonen av sjelelivet. Den mosaiske gudserkjennelse og den religiøse livsholdning som den krever,

representerer en grunntype av religion og religiøst liv. Denne grunntypen har ikke bare overvintret i de svære synkretistiske kriser, men er også blitt gjenstand for en indre berikelse og utfoldelse gjennom profetene. Denne «utvikling» innenfor den paktbundne profetreligion kommer lite fram i Hvidbergs avhandling. Et mer fyldig bilde av profetenes Gud og av innholdet i deres forkynnelse, ville ha vært på sin plass.

Det er en overmåte vanskelig oppgave de to første bindene av den danske håndbok i kristendomskunnskap har stilt seg: en popularisering av moderne bibelvitenskap med sikte på «Menighedens Dyktiggørelse». Etter mitt skjønn er det ennå langt fram til en heldig løsning av denne oppgaven. Den viktigste betingelse er at man legger stoffet til rette også ut fra åpenbaringshistorisk og bibelteologisk synspunkt.

OLUF KOLSRUD

1885—1945

Av Andr. Seierstad.

Skal ein jamføra Oluf Kolsrud med andre norske sogegranskarar, må ein truleg gå så langt tilbake som til P. A. Munch for å finna hans make eller hans overmann. I personleg utrustning minner han om Munch: han hadde det rike minnet, det suverene herredømet over kjeldematerialet, det vidfemnande oversynet og evna til utnytting av eit utal av detaljar i analytisk og syntetisk framstilling. Vårt fedrelands historie var det som fanga desse to granskarane framom anna. På eitt område kom Kolsrud til direkte å ta opp arbeidet etter Munch; eg tenkjer på granskingane i Vatikanarkivet etter norske og nordiske sogekjelder. Som Munch falt han også brått bort, midt i sitt rike arbeid.

Nils Oluf Kolsrud var fødd på Austre Toten 7. juli 1885 som den eldste av fem, — og døydde snaue 60 år gamal den 17. juni 1945. Far hans, lærar Knut Nilsson Kolsrud, var frå Valdres, og mor hans, Berte Olsdotter Bakke, frå Hadeland. På båe kantar var forfederne bønder gjennom hundreår. Oluf Kolsrud var i barneåra med i gardsarbeid, og vann for heile livet ein djup kjærleik til bondeyrket, til bygdemåla og norsk folkekultur. I heimen rådde kyrkjeleg oppbyggjingskristendom og varm misjonsinteresse. Både morfaren, klokkar Ole Larsen, og ein morbror, klokkar Anders Olsen, var lekmannsforkynnarar med haugiansk påverknad.

Faren ville gjerne gjeva borna vidaregåande skulegang, og på Hamar fekk Oluf ta mellomskuleeksamen i 14-års alderen og eksamen artium i 18-års alderen. Han vart soleis ikkje handicapped gjennom en altfor sein student-eksamen, slik som tilfelle var i eldre tid med så mange lærelystne bondegutar.

Då Oluf Kolsrud i 1903 vart immatrikulert ved Universitetet i Oslo og kunne gå i gang med embetsstudium, kom han med to personlege fyresetningar som vart mykje avgjerande for han. Den eine var den kristelege og folkelege arven heimanfrå, og den andre var den sterke interesse for kunnskap og vitskap som hadde fylt

han alt frå gutedagane. Då han ein dag i russesemestret i 1903 stod i Universitetsbiblioteket og for fyrste gong såg Diplomatarium Norvegicum i bokhyllene, gjorde det ein mektig verknad på han. Når han bladde i dette ufullenda storverket, som då var på om lag 16 band, kunne han leva med i vårt folks millomalder-historie og daglegliv frå år til år gjennom oppgang og nedgang, leva med gjennom samtidige brev. Det neste bandet av verket, fullført om lag 10 år seinare, hadde Oluf Kolsruds namn mellom utgjevarnamna på titelbladet. Han var for livet samanknytt med diplomatariet. Hand i hand med soge-interessene gjekk hugen til å læra framande språk. Originalkjelder kan ein berre læra å kjenna gjennom originalspråket. Italiensk hadde han alt lært seg å lesa i gymnasie-dagane. Og i studenttida kasta han seg over gotisk, gresk, samisk, russisk og arabisk. Han beint fram fråtsa i det som Universitetet hadde å bjoda av filologiske forelesingar og øvingar. Fyrst og fremst ville han fullt ut kunna dei 4-5 mål som høyrer heime her i landet: gamalnorsk, nynorsk, norsk-dansk, samisk og kvensk. — Det han ikkje fekk gjennom forelesingar, lærde han på eiga hand. Oluf Kolsrud var ikkje lite av ein autodidakt. Mellomalderlatin og gamalnorsk vart han ekspert i visstnok fyrst og fremst gjennom sjølvstudium. I den historiske litteratur orientera han seg sjølvstendig, og planfast skaffa han seg eit stendig veksande privatbibliotek, som omsider nådde opp i 12 000 band og meir.

Det undrar oss ikkje at Oluf Kolsrud starta sitt akademiske studium som filolog og tenkte på eksamen ved det historisk-filosofiske fakultet. Men han hadde ikkje studert lenge før han gjekk over til teologien, og under resten av embetsstudiet gjekk han med tankar om å verta prest. Det var barndomsarven og dei religiøse og kyrkjelege interessene som gjorde seg gjeldande. Utenkjeleg er det heller ikkje at trongen til å læra nye vidder av åndslivet å kjenna ved sjølvstudium, var medverkande. Han måtte stødt vinna nytt land. Ved det teologiske fakultetet kom han midt opp i brytingane mellom positiv-konservativ og liberal teologi. Teologisk strid låg ikkje for han, og slikt interesserte honom også seinare lite som historisk fenomen. Han vart under studiet mest påverka av Odland og Ihlen og orientera seg personleg i konservativ leid, om han enn gjekk inn for praktisk toleranse. I spørsmålet om det berande i kristendomen og kyrkjelivet søkte han orientering i framfarne tiders syn og praksis, og kyrkjesoga vart hans fremste læremeister i teologi.

Kyrkjesoga vart i det heile det faget som fanga han sterkast.

Også her har barndomsarven truleg spela inn. Hans onkel Anders Olsen var historisk interessert og ein personleg ven av kyrkjehistorikaren klokkar H. G. Heggtveit, som han skaffa mykje tilfang til haugianismens historie på Austlandet. Oluf Kolsrud kom til å vanka hjå Heggtveit og fekk impulsar av han. Kolsrud takka seinare Heggtveit fordi han fekk leggja si hand i Heggtveits under dei fyrste steg han gjorde som kyrkjehistorikar. For resten fekk Kolsrud i studietida nyta godt av professor Brandruds klåre og nyktre framstilling av kyrkjesoga og av Ludvig Daaes og Alexander Bugges rettleiing i aktstykke-studium.

Gjennom heile studenttida dreiv Kolsrud så smått med å skriva. Det var helst lokalhistorie for bygdeavisene og mindre personalhistoriske studier om prestar og bispar.

Spaninga mellom hans historisk-filologiske og hans teologisk-kyrkjelege interesser vart delvis overvunne då han i tida omkring embetseksamen (1908) gav opp tanken om prakticum og prestegjerning og vart adjunktstipendiat i kyrkjesoge. For resten av livet vart han no knytt til Det teologiske fakultet.

I studiet av norsk kyrkjesoge kunne ein venta at Kolsrud hadde funne den fulle syntese mellom dei to nemnde interessesfærer, men slik vart det i grunnen ikkje. Visstnok ser det ut til at kyrkjesoga hadde hans største kjærleik, og han publiserte gjennom åra ei rad med kyrkjehistoriske detaljstudier, f. eks. om kjettarskapen i den norske kyrkja i katolsk tid, om charlatanen Marcellus, om det norske bibelselskapet, om høvet mellom altar, preikestol og orgel, o. s. b. Det meste av hans produksjon er spreidt i tidskrift og andre samleverk. Av bøker kom det ikkje mykje. I 1913 gav han ut boka om bibelomsetjaren Chr. Thistedahl,og i 1914 den populærvitskaplege boka om Olavskyrkja i Trondheim. I forelesingar gav han munnlege framstillingar av norsk kyrkjesoge.

Men samstundes dyrka han andre vitskaplege interesser og vaks stendig vidare som polyhistor og spesial-sakkunnig på mange disparate område. Boka om «Bergens bys segl, vaaben, farver og flag» (1921) viser oss eksperten i sigillografi og heraldikk. I mange år var han medlem og til dels formann i Noregs lærarlags skulehistorienemnd, redaktør i tidskriftet Bygd og Bonde; han var hovudutgjevar av det bygdehistoriske verket Landingsboka, medlem av Kulturminnerådet, sensor og til dels lærar i samisk, sensor i finsk ved den militære høgskolen. O. s. b.

Hans humanistiske interesser var så sterke at han i 1916 var i tvil om han skulle ta imot dosenturet i kyrkjesoge ved det teologiske

fakultet, eller tenkja på ei fri vitskapleg stilling utanom Universitetet. Og då den tid kom at han burde koma i full vitskapleg stilling, kjende han seg ikkje kalla til å binda seg heilt til det teologiske fakultetet. Han vart i 1921 tilsett som registrator av norske sogekjeldeskrifter, og samstundes vart dosenturet omlaga til professorat i kyrkjesoge, serleg norsk, med redusert leseplikt; han fekk timetal som ein dosent.

Til kjeldeskrift-registrator var han som skapt. Kolsruds hjartebarn var Norsk historisk Kjeldeskrift-Institutt, som kom i stand i åra 1919—1923, og som skulle vera organ for registreringa. Alt i 1912 hadde Kolsrud lagt fram planen om eit norsk historisk sentralinstitutt, og tanken fekk stønad hjå historikarane; men statsmaktene var ikkje lette å få med. Den berande idé i instituttplanen var økonomisering med den vitskaplege arbeidskraft. Før kjeldene kan nyttast i historisk framstilling, må dei finnast fram, prøvast og ofte restituerast; dette arbeid bør gjerast ein gong for alle, elles må kvar ny granskar, kvar ny generasjon gjera oppatt same fyrebuande arbeid så ofte kjeldene skal nyttast. Kolsrud hadde sjølv røynt kva det kosta av tid og kraft å verta heime i arkivmaterialet og vinna slik kjennskap til det at ein kan bruka det trygt. Hans mål var å få alt eldre verdfullt tilfang tilrettelagt i prenta utgåver, og få i stand hendige repertorier over alt som må nyttast slik som det er.

Kolsrud la ned eit utrøyttande arbeid i Kjeldeskrift-Instituttet og i dei eldre institusjonar som er innbygt i instituttet. Når kjeldeskriftinstituttet etter 20 års verksemd ikkje på langt nær er blitt det det burde vera for granskinga, er det ikkje Kolsruds skuld. Han sleit all sin dag med eit urimeleg lite budsjett og med lite kontorhjelp. Mangt som kunne vore gjort med sekretærhjelp, måtte han sjølv sitja med. Når det gjekk seint med publikasjonar og registrering, fell skulda fyrst og fremst på dei som sat med ansvaret for løyvingane til kulturelle formål. Ikkje alle generasjonar i vårt folk får ein kunstnar som Gustav Vigeland, eller ein granskar som Oluf Kolsrud. Ein ekstraordinær givnad kallar på ekstraordinære løyvingar. Då Vigeland kom med sin fontene, sa Oslo kommune: Her må det ikkje knuslast med pengar. Kolsrud vart nøydd til å snu på kvar krone. Vi hadde mannen, men han fekk aldri sjangsen til å yta sitt maksimum. Den 16. mars 1927 sende 11 norske historikarar ein motivert søknad til riksstyret om at det av overskotet frå Pengelotteriet måtte verta løyvt 2 millionar til eit norsk institutt for nasjonalhistorisk gransking, og den 27. september same året bad dobbelt så mange granskarar om at den fyrste millionen, som då

var disponibel, måtte verta løyvt til dette fond. Det vart aldri gjort. Kolsrud laut framleies tiggja i hop små-sumar frå ymse kantar til dei næraste opptak.

I Norsk kjeldeskriftinstitutt har han likevel fått samla mykje verdfullt tilfang som ventar på vidare gjennomarbeiding og utnytting. Serleg er å nemna det store fotostat-materiale til diplomatariet som han samla under sine fire lange studieopphald i Rom, og i utlandet elles. Materialet gjev korrektiv til eldre avskrifter og til dels nytt tilfang. Fleire andre samlingar er av stor kyrkjehistorisk interesse: tilfang til eit norsk legendarium, norsk mellomalderleg ikonografisk materiale, liturgica, etc.

Eit av hans siste opptak var innsamling og sikting av norsk diplomatarisk gods i pavelege dekretalmanuskript som ikkje finst i Rom. Alle regestbøker i Vatikan-arkivet for tidbolken 1085—1198 er borte, og tomromet må utfyllast med avskrifter som finst i England, Frankrike o. s. b. Serleg gjorde Kolsrud ein rik haust i England. Det var hans plan å få gjeva ut ei kommentert utgåve av ei rekke med pavebuller vedkomande Noreg frå den tida, men han nådde berre å skriva ei avhandling om eitt av desse dokument i Norsk historisk tidsskrift, Band 31.

Noko kyrkjehistorisk hovudverk kom Kolsrud ikkje til å publisera. Det var skade at han ikkje i yngre år samla seg om ein større monografi over eit sentralt emne. Når han kom bort i eit emne, også om det var heller periferisk, gav han det ikkje frå seg før han hadde fått med smått og stort. Han leit på at kreftene skulle rekkja til både for dei store oppgåvene og for dei meir periferiske; men også hans arbeidskraft hadde sine grenser. Vonleg vil visse forelesingsserier som han heldt ved Universitetet, kunna koma ut i prent, og sameleis ein del skrifter av andre som han hadde fyrebutt til utgjeving.

Oluf Kolsrud var ein varm kyrkjeven; han såg stort på vår kyrkjelege arv, på gudstenesta og sakramenta. Sume fann hans kristendomsform katoliserande. Sjølv sa han at han var evangelisk luthersk av hjarta. Men det økumeniske, og det som vår kyrkje har sams med mellomalderen og fornkyrkja, hadde stort verd for han. Som konsulent under atterreisinga av Nidarosdomen stridde han for at einskapen i gudsrikes-soga gjennom GT og NT og kyrkjehistorisk tid skulle koma til uttrykk i bilet-rekkjene der. Han vyrde alt ekte kristenliv. Stundom fekk ein små glyttar inn i hans personlege kristendomsliv. «. . det er mi daglege bøn,» slik slutta han ein gong i eit privatbrev. Ei stor gjerning for vår kyrkje og hennar manggreinte friviljuge verksemd gjorde han gjennom utgjevinga av

Norvegia Sacra med tilleggsskrifter. Med artiklar som «En biskops embetsplikt» (1923) styrkte han kyrkja under konflikten med staten. I ei utgreiing året 1924 om Episkopatet i den evangeliske kyrkja i Norden, syner han at bispane i vår kyrkje etter reformasjonen hadde si serlege bispemakt ikkje frå fyrsten, men frå kyrkja gjennom *ordinasjonen,* som var ei kyrkjeleg regjeringshandling. Kongen hadde aldri vore summus episcopus, hadde aldri hatt majestetsrett over kyrkja, men var hennar vernar og forsvarar. Dermed la denne avhandling klårt til rette den historiske og kyrkjerettslege basis for den sondring som våre bispar og prestar gjorde mellom det mandat dei hadde fått gjennom ordinasjonen, og det dei hadde fått av staten, då dei i 1942 braut med det nazistiske statsveldet.

Granskaren Kolsrud var alltid velviljug og hjelpsam når prestar og andre søkte sakkunnig orientering. Fleire prenta arbeid kom i stand som svar på spursmål eller oppmodingar frå andre. Eit slikt skal verta serskilt nemnt av di det har meir teologisk karakter enn dei fleste av hans historiske arbeid elles, hans utgreiing i Vitenskapsselskapets Forhandlinger 1915, Om udtrykket «Den Helligaand». Dette arbeid kom i stand etter eit brevskifte med rektor dr. Georg Fasting som i Norsk Kirkeblad 1913 gjekk inn for ei utskifting av ordelaget «Den Helligaand» med «den hellige aand» i den religiøse språkbruk. Kolsrud gav eit språkhistorisk og dogmatisk votum på 76 sider, der han fyrst gjennomgår eit veldig filologisk materiale som rekk frå mellomalderen til den siste publikasjon av interesse for emnet; og deretter vurderar han dei ymse skrivemåtar teologisk. Konklusjonen går ut på at former som «den Helligaand», «den Hellig-Aand» og «den Hellig Aand» med rette kan karakteriserast som arkistiske og unormale, men på den andre sida kunne skrivemåten «den hellige aand» føra tanken bort frå Anden som person til idéen om anden som ei kraft eller ei huglagsform. Skal det verta klårt at ein her har fyre seg eit nomen proprium, må ein markera dette med å setja stor fyrebokstav i ordelaget: «Den hellige aand». Fullt tilfredsstillande vert det etter Kolsruds meining berre når ein nyttar to store fyrebokstavar: «Den hellige Aand».

Hundradtals avhandlingar og artiklar skreiv Oluf Kolsrud gjennom åra. Få menneske kjenner hans produksjon, men mange av hans arbeid har stort verd for granskinga.

Oluf Kolsrud var eit solskinsbarn; i sæl oppdagar-glede gjekk han ut i vårdagen og sanka båe hender fulle av alle dei blomar han kom over, sanka i fanget, sanka og gav bort, til dess han sovna i enga.
